دراسات في المكاسب المحرّمة

الجزء الثالث

سماحة آية الله العظمى المنتظري

بسم الله الرحمن الرحیم

دراسات فی المکاسب المحرمه [شیخ انصاری]

کاتب:

آیت الله شیخ حسینعلی منتظری

نشرت فی الطباعهٔ:

تفکر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

دراسات فی المکاسب المحرمه المجلد ۳

اشاره

سرشناسه : منتظری، حسینعلی، - ۱۳۰۱

عنوان و نام پدیدآور : دراسات فی المکاسب المحرمه [شیخ انصاری]/ لمولفه حسینعلی المنتظری

مشخصات نشر : قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق. = - ۱۳۷۳.

شابک : ۷۰۰۰ریال(ج.۱) ؛ ۷۰۰۰ریال(ج.۱)

یادداشت : جلد سوم این کتاب توسط انتشارات سرایی: ۱۳۸۰ منتشر شده است

یادداشت : ج. ۲ (چاپ اول: مکتب آیت الله العظمی المنتظری، ۱۴۱۷ق. = ۱۳۷۵)؛ ۹۰۰۰ ریال

یادداشت : ج. ۲، ۱۳۸۱، ۲۸۰۰۰ ریال

یادداشت : ۱۴۲۳ = ۱۳۸۱

یادداشت : کتابنامه

عنوان دیگر : المکاسب. شرح

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۸۱ - ۱۲۱۴ق. المکاسب -- نقد و تفسیر

موضوع : معاملات (فقه)

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۸۱ - ۱۲۱۴ق. المکاسب. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۹۰/۱/الف ۸م ۷۰۲۱۸ ۱۳۷۳

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۳-۲۳۶۲

[تتمه أنواع الاکتساب المحرّم]

[تتمه النوع الرابع و هو الاکتساب بما هو حرام فی نفسه]

اشاره

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

الحمد للّه ربّ العالمين، و الصلاه و السلام على خير خلقه محمّد و آله الطاهرين، و لعنه اللّه على اعدائهم أجمعين.

[المسأله الخامسه: التطفيف و البخس]

اشاره

المسأله الخامسه: التطفيف حرام، ذكره فى القواعد فى المكاسب (١) و لعلّه استطراد، أو المراد اتّخاذه كسبا بأن ينصب نفسه كيّالا أو وزّانا فيطفّف للبائع. و كيف كان فلا إشكال فى حرمته.

المسأله الخامسه: التطفيف و البخس

(١) قال العلّامه فى القواعد فى عداد المكاسب المحرّمه: «و التطفيف حرام فى الكيل و الوزن.» «١»

و حيث إنّ البحث فى المكاسب و المشاغل المحرّمه فذكر التطفيف إمّا بنحو الاستطراد، أو المراد صوره اتّخاذه كسبا و شغلا رسميّا كما فى المتن. و كيف كان فالمناسب ذكر بعض كلمات أهل اللغه:

---

(١) القواعد للعلّامه ١/ ١٢١؛ جامع المقاصد ۴/ ٣۵.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٨

[بعض كلمات أهل اللغه]

١- قال الراغب فى المفردات: «الطفيف: الشى ء النزر، و منه الطفافه لما لا يعتدّ به. و طفّف الكيل: قلّل نصيب المكيل له فى إيفائه و استيفائه.» «١»

٢- و فيه أيضا: «البخس: نقص الشى ء على سبيل الظلم ... و البخس و الباخس: الشى ء الطفيف الناقص.» «٢»

٣- و فى الصحاح: «الطفيف: القليل ... و التطفيف: نقص المكيال.» «٣»

۴- و فيه أيضا: «البخس: الناقص يقال: شروه بثمن بخس. و قد بخسه حقّه يبخسه: إذا نقصه.» «۴»

۵- و فى لسان العرب: «الجوهرى: الطفاف و الطفافه بالضمّ: ما فوق المكيال ... و قيل: طفاف الإناء: أعلاه. و التطفيف: أن يؤخذ أعلاه و لا يتمّ كيله ... و التطفيف فى المكيال: أن يقرب الإناء من الامتلاء. يقال: هذا طفّ المكيال و- طفافه و طفافه ... و طفّف على الرجل: إذا أعطاه أقلّ ممّا أخذ منه. و التطفيف: البخس فى الكيل و الوزن و نقص المكيال، و هو أن لا تملأه إلى إصباره ...

فأمّا قوله- تعالى-: وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ. فقيل: التطفيف: نقص يخون

به صاحبه فى كيل أو وزن. و قد يكون النقص ليرجع إلى مقدار الحقّ فلا يسـمّى تطفيفا، و لا يسـمّى بالشـى ء اليسير مطفّفا على إطلاق الصفه حتّى يصير إلى حال يتفاحش.

---

(١) مفردات الراغب/ ٣١۴ (ط. أخرى/ ۵٢١).

(٢) نفس المصدر/ ٣۵ (ط. أخرى/ ١١٠).

(٣) الصحاح ۴/ ١٣٩۵.

(۴) نفس المصدر ٣/ ٩٠٧.

....

قال أبو إسـحاق: المطفّفون: الذين ينقصون المكيال و الميزان. قال: و إنما قيل للفاعل: مطفّف، لأنّه لا يكاد يسرق فى المكيال و الميزان إلّا الشى ء الخفيف الطفيف. و إنّما أخذ من طفّ الشى ء و هو جانبه ...» «١»

۶- و فيه أيضا: «البخس: النقص، بخسه يبخسه بخسا: إذا نقصه.» «٢»

أقول: إن كـان لفـظ التطفيف مـأخوذا من الطفيف بمعنى القليـل كـان معنـاه جعل الشـى ء قليلا أو أخـذ القليل منه مطلقا، و إنّما اسـتعمل فى نقص المكيال أو الميزان من جهه كونهما أظهر المصاديق و أشـيعها، و على هذا فيشمل اللفظ النقص بالعدّ و الذرع و نحوهما أيضا. و كذا إن فسّر بالإعطاء أقلّ ممّا أخذ، أو أخذ من الطفّ بمعنى الجانب، إذ يراد به حينئذ: الأخذ من طرف الشى ء أيّ شـى ء كان. و إمّا إن أخذ من طفاف الإناء بمعنى أعلاه فالمراد به الأخذ من أعلى الكيل فيكون إطلاقه على غيره بنحو من التوسعه و المسامحه.

و كيف كان فملاك الحرمه موجود فى الجميع قطعا كما هو واضح. مضافا إلى أنّ لفظ البخس يشـمل الجميع و هو بنفسه منهى عنه فى الكتاب و السنّه كما سيأتى.

و أمّا ما فى اللسان من أنّه لا يسـمّى بالشـى ء اليسير مطفّفا حتى يصير إلى حال يتفاحش فلا دليل عليه، بل يردّه ما حكاه عن أبى إسحاق

كما لا يخفى.

۷- و فى تفسير سوره المطفّفين من التبيان: «المطفّف: المقلّل حقّ صاحبه بنقصانه عن الحقّ فى كيل أو وزن. و الطفيف: النزر القليل. و هو مأخوذ من طفّ الشى ء و هو جانبه. و التطفيف: التنقيص على وجه الخيانه فى الكيل أو

---

(۱) لسان العرب ۹/ ۲۲۱ و ۲۲۲.

(۲) نفس المصدر ۶/ ۲۴.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۰

[أدلّه حرمه التطفيف]

اشاره

و يدلّ عليه الأدلّه الأربعه. (۱) ثمّ إنّ البخس فى العدّ و الذرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه.

الوزن.» «۱» هذا.

و المذكور فى أدلّه المسأله من الآيات و الروايات عناوين التطفيف و البخس و النقص و الإخسار و نحو ذلك كما يأتى.

أدلّه حرمه التطفيف

[من الكتاب آيات]

(۱) فمن الكتاب العزيز آيات كثيره:

۱- قوله- تعالى- فى سوره المطفّفين: وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ* الَّذِينَ إِذَا اكْتالُوا عَلَى النّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَ إِذا كالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ* أَ لا يَظُنُّ أُولئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ* لِيَوْمٍ عَظِيمٍ. «۲»

۲- و فى سوره الرحمن: ... وَ وَضَعَ الْمِيزانَ* أَلّا تَطْغَوْا فِى الْمِيزانِ* وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لا تُخْسِرُوا الْمِيزانَ. «۳»

۳- و فى سوره الشعراء- نقلا عن شعيب النبىّ عليه السّلام: أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ لا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ* وَ زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ*

وَ لا تَبْخَسُوا النّاسَ أَشْيٰاءَهُمْ وَ لا تَعْثَوْا فِی الْأَرْضِ مُفْسِدِینَ «۴»

۴- و فی سوره هود- نقلا عن شعیب علیه السّلام-: وَ لا تَنْقُصُوا الْمِکْیٰالَ وَ الْمِیزٰانَ إِنِّی أَرٰاکُمْ بِخَیْرٍ ... وَ یٰا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِکْیٰالَ وَ الْمِیزٰانَ بِالْقِسْطِ وَ لا تَبْخَسُوا النّاسَ

---

(۱) التبیان ۱۰/ ۲۹۵.

(۲) سوره المطفّفین (۸۳)، الآیات ۱- ۵.

(۳) سوره الرحمن (۵۵)، الآیات ۷- ۹.

(۴) سوره الشعراء (۲۶)، الآیات ۱۸۱- ۱۸۳.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۱

....

أَشْیٰاءَهُمْ وَ لا تَعْثَوْا فِی الْأَرْضِ مُفْسِدِینَ.* «۱» إلی غیر ذلک من الآیات الکریمه.

و من السنّه أخبار کثیره

غایه الکثره تبلغ حدّ التواتر إجمالا نذکر بعضها:

۱- خبر محمّد بن سالم عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «إنّ اللّه لمّا أذن لمحمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی الخروج من مکّه إلی المدینه أنزل علیه الحدود ... و أنزل فی الکیل: «وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ» و لم یجعل الویل لأحد حتّی یسمّیه کافرا قال اللّه- تعالی-: فَوَیْلٌ لِلَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ یَوْمٍ عَظِیمٍ. «۲»

۲- خبر صفوان بن مهران الجمّال قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «إنّ فیکم خصلتین هلک بهما من قبلکم من الأمم. قالوا: و ما هما یا بن رسول اللّه؟ قال:

المکیال

و الميزان.» «۳»

۳- خبر أبی حمزه عن أبی جعفر علیه السّلام قال: وجدنا فی کتاب رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:

إذا ظهر الزنا من بعدی کثر موت الفجأه. و إذا طفّف المیزان و المکیال أخذهم اللّه بالسنین و النقص.» «۴»

۴- خبر الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السّلام فی کتابه إلی المأمون فی عداد الکبائر: «و البخس فی المکیال و المیزان.» «۵»

---

(۱) سوره هود (۱۱)، الآیتان ۸۴ و ۸۵.

(۲) الوسائل ۱/ ۲۳، کتاب الطهاره، الباب ۲ من أبواب مقدّمه العبادات، الحدیث ۱۴.

(۳) الوسائل ۱۲/ ۲۹۱، کتاب التجاره، الباب ۷ من أبواب آداب التجاره، الحدیث ۷.

(۴) الوسائل ۱۱/ ۵۱۳، کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، الباب ۴۱ من أبواب الأمر و النهی، الحدیث ۲.

(۵) الوسائل ۱۱/ ۲۶۰، کتاب الجهاد، الباب ۴۶ من أبواب جهاد النفس ...، الحدیث ۳۳.

....

۵- و فی سنن البیهقی بسنده عن ابن عباس قال: لمّا قدم النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم المدینه کانوا من أخبث الناس کیلا فأنزل اللّه- عزّ و جلّ-: وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ فأحسنوا الکیل بعد ذلک.» «۱» إلی غیر ذلک من الأخبار من طرق الفریقین.

و أمّا الإجماع

فوجوده إجمالا ممّا لا إشکال فیه و لکن یمکن أن یقال: إن أرید به الإجماع التحقیقی أمکن منع ذلک إذ هو فرع عنوان المسأله فی کتب القدماء من أصحابنا بحیث یحدس به حدسا قطعیّا تلقّیهم المسأله عن المعصومین علیهم السّلام و الظاهر عدم عنوان المسأله فی کثیر من الکتب. و لو سلّم فلیس إجماعا تعبدیّا و دلیلا مستقلا فی المقام، إذ من المظنون جدّا کون مدرک المفتین الآیات و الروایات الوارده فی

المسأله.

و إن أريد به الإجماع التقديرى بمعنى أنّ المسأله بحدّ من الوضوح يعلم بذلك إفتاء الجميع بالحرمه لو سئلوا عنها فيرد عليه أنّ التقدير على فرض تحقّقه لا يدلّ على تلقى المسأله عن المعصومين عليهم السّلام لما مرّ من أنّ المظنون كونه مدركيّا.

و أمّا العقل

فلكون التطفيف بالمعنى الأعمّ ظلما فى حقّ الغير و الظلم قبيح بحكم العقل، و ما حكم به العقل حكم به الشرع. هذا و مع ذلك كلّه يظهر من المحقّق الإيروانى «ره» المناقشه فى المسأله قال فى الحاشيه ما هذا لفظه:

«اعلم أنّ الظاهر بل المقطوع به أنّ التطفيف بنفسه ليس عنوانا من العناوين المحرّمه أعنى الكيل بالمكيال الناقص و كذا البخس فى الميزان مع وفاء الحقّ كاملا- كما إذا كان ذلك لنفسه أو تمّم حق المشترى من الخارج أو أراد المقاصّه منه أو نحو ذلك، كما أنّ إعطاء الناقص أيضا ليس حراما بل قد يتّصف بالوجوب، و إنّما

---

(١) سنن البيهقى ۶/ ٣٢، كتاب البيوع، باب ترك التطفيف فى الكيل.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ١٣

و لو وازن الربوى بجنسه فطفّف فى أحدهما (١) فإن جرت المعاوضه على الوزن المعلوم الكلّى فيدفع الموزون على أنّه بذلك الوزن، اشتغلت ذمّته بما نقص.

المحرّم عدم دفع بقيّه الحقّ إذا لم يكن الحقّ مؤجّلا- و إلّا لم يكن ذلك أيضا بمحرّم بل يكون التعجيل فيما أعطاه تفضّلا و إحسانا.

نعم إن أظهر و لو بفعله أنّ ما دفعه تمام الحقّ مع أنّه ليس بتمام الحقّ كان محرّما من حيث الكذب و إن لم يظهر لم يحرم من هذا الحيث أيضا.» «١»

و أجاب عن ذلك فى مصباح الفقاهه بقوله: «إنّ التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحقّ. و

البخس هو نقص الشی ء علی سبیل الظلم، و هما بنفسهما من المحرّمات الشرعیّه و العقلیّه. علی أنّه قد ثبت الذمّ فی الآیه الشریفه علی نفس عنوان التطفیف، فإنّ الویل کلمه موضوعه للوعید و التهدید و یقال لمن وقع فی هلاک و عقاب. و کذلک نهی فی الآیات المتعدّده عن البخس کما عرفت آنفا.

و ظاهر ذلک کون التطفیف و البخس بنفسهما من المحرّمات الإلهیّه.» «۲»

أقول: الظاهر صحّه ما ذکره. و أمّا ما ذکره المحقّق المذکور من جواز البخس إذا أراد المقاصّه فلا یخفی أنّه من باب تزاحم الحقّین و تغلیب حقّ من ظلم فی حقّه.

هل تکون المعامله المطفّف فیها صحیحه أو فاسده؟

(۱) بعد ما ثبت حرمه عمل التطفیف یقع الکلام تاره فی حکم الأجره علیه، و أخری فی حکم المعامله المطفّف فیها: فنقول: أمّا الأجره فحرام قطعا لبطلان

---

(۱) حاشیه المکاسب للمحقّق الإیروانی/ ۲۲.

(۲) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۴۳.

و إن جرت علی الموزون المعیّن باعتقاد المشتری أنّه بذلک الوزن فسدت المعاوضه فی الجمیع للزوم الربا.

و لو جرت علیه علی أنّه بذلک الوزن بجعل ذلک عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بین العنوان و المشار إلیه لم یبعد الصحّه. و یمکن ابتناؤه علی أنّ لاشتراط المقدار مع تخلّفه قسطا من العوض أم لا، فعلی الأوّل یصحّ دون الثانی.

الإجاره علی العمل المحرّم.

و أمّا حکم المعامله فلا یخفی أنّ العوضین إمّا أن یکونا من جنس واحد فیتطرّق فیهما الربا مع التفاوت و إمّا أن لا یکونا کذلک. و المصنّف تعرّض لخصوص القسم الأوّل فقسّمه إلی ثلاث صور.

و محصّل کلامه أنّ المبیع فی الصوره الأولی هو الوزن الکلّی و المفروض مساواته لوزن الثمن فالمعامله صحیحه بلا إشکال، غایه الأمر أنّ ذمّه المطفّف

مشغوله بما نقص.

و المبيع فى الصوره الثانيه الموزون المعيّن الخارجى، و المفروض كونه أنقص من الثمن فتفسد المعامله فى الجميع، للزوم الربا. و اعتقاد المشترى مساواته للثمن لا يصحّحها، إذ الملاک مصبّ المعامله لا اعتقاد المشترى.

و فى الصوره الثالثه المبيع هو الموزون الخارجى بعنوان أنّه بوزن خاصّ فحصل الاختلاف بين العنوان و المشار إليه الخارجى، فيمكن القول فيها بالصحّه، إذ المعامله وقعت على العنوان و المفروض مساواته للثمن، فحكمها حكم الصوره الأولى.

و يمكن أن يقال: إنّ المعامله وقعت على الخارج، و الوزن الخاصّ بمنزله

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۵

....

الشرط، فإن قلنا بأنّ للشرط مطلقا أو لشرط المقدار قسطا من الثمن صحّت المعامله و ثبت خيار تخلّف الشرط. و إن قلنا بأنّ جميع الثمن فى مقابل الذات بطلت للزوم الربا. هذا ما ذكره المصنّف فى المقام.

و لكن المحقّق الإيروانى «ره» فى الحاشيه تعرّض للمسأله بنحو أعمّ من أن يكون العوضان من جنس واحد أم لا. و محصّل ما ذكره صحّه المعامله فى الصوره الأولى أعنى فيما إذا وقعت المعامله على الكلّى مطلقا سواء كان العوضان من جنس واحد أو من جنسين، غايه الأمر اشتغال ذمّه المطفّف بما نقص. و فصّل فى الصوره الثانيه بين كون العوضين من جنس واحد و عدمه ففى الأوّل تبطل المعامله للزوم الربا و فى الثانى تصحّ، غايه الأمر خيار المشترى سواء ذكر الوزن بنحو الاشتراط فى العقد أو وقع العقد مبتيّا عليه. و حكم فى الصوره الثالثه ببطلان المعامله مطلقا، ربويه كانت أم لا، قال ما ملخّصه:

«فإنّ المبيع العنوان المتحقّق فى هذا المشاهد، و لا عنوان متحقّق فى هذا المشاهد، و ليس المبيع هذا المشاهد بأىّ عنوان كان

و لا ـ العنوان فى أىّ مصـداق كـان، إذ لا ـ وجه لإلغاء الإشاره أو الوصف بل اللازم الأخـذ بكليهما. و هـذا الحكم سيّال فى كلّ مشاهـد بيع تحت عنوان من العناوين كما إذا بيع هـذا الـذهب فظهر أنه مذهّب أو هذا البغل فظهر أنّه حمار أو هذه الجاريه فظهر أنّه عبد.

و ربّما يفرّق بين الأوصاف الذاتيه و العرضيّه فيحكم بالصحّه مع الخيار فى الثانى كما إذا باع هذا الرومىّ فبان أنّه زنجىّ، أو هذا الكـاتب فبان أنّه أمى. و كأنّه لاستظهار الشـرطيّه فى الأوصاف العرضـيّه، و ليكن المقام من ذلک، و المسأله مشـكله فإنّ الظاهر دخل العنوان و إن كان عرضيّا.» «۱» انتهى.

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۳.

....

و ناقشه فى مصباح الفقاهه بما ملخّصه: «لا وجه للبطلان إذا تخلّف العنوان فإنّه ليس من العناوين المقوّمه للصوره النوعيّه، بل إمّا أن يكون مأخوذا على نحو الشرطيّه أو على نحو الجزئيّه.

و لا ـ يقـاس ذلـک بتخلّف العناوين التى تعـدّ من الصور النوعيّه عنـد العرف كما إذا باع صـندوقا فظهر أنّه طبل أو ذهبا فظهر أنّه مـذهّب أو بغلا ـ فظهر أنّه حمار فإنّ البطلان فى أمثالها ليس من جهه انفكاک العنوان عن الإشاره بل من جهه عـدم وجود المبيع أصلا.

و ربّما يقال: إنّ المورد من صغريات تعارض الإشاره و العنوان.

و فيه: أنّ الكبرى و إن كانت مذكوره فى كتب الشـيعه و السنّه إلّا أنّها لا تنطبق على ما نحن فيه فإنّ البيع من الأمور القصديّه فلا معنى لتردّد المتبايعين فيما قصداه. نعم قد يقع التردّد منهما فى مقام الإثبات من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ الصور فى

المقام ثلاث:

الأولى: أن يكون إنشاء البيع معلقا على كون المبيع بوزن خاصّ. و هذا لا إشكال فى بطلانه لا من جهه التطفيف و لا من جهه تخلّف الوصف، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق فى الإنشاء.

الثانيه: أن ينشأ البيع منجّزا على المتاع الخارجى بشرط كونه كذا مقدارا ثمّ ظهر الخلاف. و هذا لا إشكال فى صحّته فإنّ تخلّف الأوصاف غير المقوّمه لا يوجب بطلان المعامله غايه الأمر أنّه يوجب خيار المشترى.

الثالثه: أن يكون مقصود البائع بيع الموجود الخارجى فقط و كان غرضه من الاشتراط الإشاره إلى تعيين مقدار العوضين و وقوع كلّ منهما فى مقابل الآخر

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۷

....

بحيث يقسّط الثمن على أجزاء المثمن. و عليه فإذا ظهر الخلاف صحّ البيع فى المقدار الموجود و بطل فى غيره نظير بيع ما يملك و ما لا يملك كالخنزير مع الشاه، و الظاهر هى الصوره الأخيره فإنّ مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلّا بيان مقدار المبيع. هذا كلّه إذا لم يكن البيع ربويّا، و أمّا إذا كان ربويّا فإن كان من قبيل الصوره الأولى بطل البيع للتعليق مع قطع النظر عن التخلّف و كون المعامله ربويّه. و إن كان من قبيل الصوره الثانيه بطل البيع لكونه ربويّا مع قطع النظر عن تخلّف الشرط. و إن كان من قبيل الصوره الثالثه قسّط الثمن على الأجزاء و صحّ فى المقدار الموجود و بطل فى غيره.» «۱» انتهى.

أقول: ما ذكره المصنّف أخيرا من أنّ لاشتراط المقدار قسطا من العوض إن أريد به أن يكون للشرط مطلقا قسط منه فهو مخالف لما تسالم الأصحاب عليه من وقوع الثمن بتمامه فى قبال الذات و إن أوجب

الشرط زياده الرغبه فيها. و إن أريد به أنّ شرط المقدار يخالف سائر الشروط، لرجوعه إلى جعل الثمن فى قبال أجزاء المثمن و تقسيطه عليها و رجوع تخلّفه إلى تخلّف الجزء فالظاهر صحّه ذلك، لأنّه المتفاهم منه عند العرف. و قد استظهر ذلك فى مصباح الفقاهه أيضا كما مرّ فى كلامه. و إن شئت تفصيل المسأله من المصنّف فراجع المسأله السّابعه من مسائل شرط الفعل من باب الشروط. «۲»

و مثّل المصنّف هناك لذلك بما إذا باع أرضا على أنّها جربان معيّنه أو صبره على أنّها أصوع معينه فظهر خلاف ذلك. و بذلك يظهر المناقشه فيما ذكره الإيروانى «ره» من أنّ الظاهر دخل العنوان و إن كان عرضيّا فتأمّل.

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۴۴.

(۲) راجع كتاب المكاسب للشيخ الأنصارى/ ۲۸۶.

....

و الحاصل: أنّ الشرط على ثلاثه أقسام:

الأوّل: أن يكون من العناوين المقوّمه الذاتيّه و الصوره النوعيّه فإن تخلّف بطلت المعامله، لفقدان موضوعها و إن فرض التعبير عنه بلفظ الشرط مثل أن يقول: بعتك هذا على أن يكون ذهبا فظهر أنّه فضّه مثلا.

الثانى: أن يكون من قبيل الكلّ ذى الأجزاء بحيث يقسط الثمن عليها عرفا، فإن تخلّف صحّت المعامله بالنسبه إلى ما وجد منها و قسّط الثمن نظير بيع ما يملك و ما لا يملك. نعم يكون للمشترى خيار تبعّض الصّفقه.

الثالث: أن يكون من قبيل الحالات العرضيّه ككتابه العبد مثلا فإن تخلّفت صحّت المعامله و وقع تمام الثمن بإزاء الذات و إن كان للمشترى خيار تخلّف الشرط، و الظاهر أنّ العنوان المشتمل عليها أيضا بمنزله الشرط عند العرف.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ العرف يفرّق بين الحالات العرضيّه و ربّما تكون الحاله العرضيّه

ركنا عند المتعاملين و تكون هى المقصوده للمشترى دون أصل الذات فوقوع تمام الثمن بإزاء نفس الذات تحميل على المشترى بأمر لم يقصده و العقود تابعه للقصود. و ماهيه العقود و حدودها و شرائطها تؤخذ من العرف ما لم يرد من الشرع خلافها، و التفصيل موكول إلى باب الشروط.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۹

[المسأله السادسه: التنجيم]

اشاره

المسأله السادسه: التنجيم حرام و هو كما فى جامع المقاصد: الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّه و الاتّصالات الكوكبيّه. (۱)

المسأله السادسه: التنجيم

(۱) أقول: لم يفسّر المصنّف بنفسه التنجيم و انّما ذكر صدر كلام جامع المقاصد، و ليس فيما ذكر اسم من تأثير أوضاع النجوم فى الحوادث إلّا أن يقال:

إنّ التعبير بالأحكام يشعر بنحو من التأثير و المدخليّه، و كيف كان فلنذكر بعض الكلمات لزياده البصيره فى المسأله و إن تعرّض المصنّف لبعضها:

نقل بعض الكلمات فى المسأله و بيان تمايزه من الهيئه

اشاره

۱- قال العلّامه فى القواعد: «و التنجيم حرام، و كذا تعلّم النجوم مع اعتقاد تأثيرها بالاستقلال أو لها مدخل فيه [و أنّ لها مدخلا فيه. خ]» «۱»

أقول: سيأتى أنّ للشمس و القمر و النجوم بأنوارها نحو مدخليّه طبيعيّه فى بعض حوادث الأرض فليس الاعتقاد بكلّ مدخليّه حراما. و ليعلم أنّ هنا علمين

---

(۱) القواعد للعلّامه ۱/ ۱۲۱، كتاب المتاجر؛ جامع المقاصد ۴/ ۳۱.

....

مرتبطین بالنجوم و الأفلاک.

الأول: علم الهیئه، و هو علم یبحث فیه عن نظام العالم العلوی و حرکات النجوم و أوضاعها بقیاس بعضها إلی بعض: من الطلوع و الغروب و المدار و القرب و البعد و الاقتران و الکسوف و الخسوف و الاحتراق و الارتفاع و الحضیض و نحو ذلک.

الثانی: علم النجوم، و هو علم یبحث فیه عن ارتباط حوادث الکون و العالم السفلی بأوضاع النجوم و کیفیّه تأثیرها فیها کارتباط الموالید و الأعمار و الوفیات و الرخص و الغلاء و السعد و النحس و القتال و الصلح و نحو ذلک من حوادث الکون بأوضاع النجوم و حالاتها.

و لا یخفی أنّ علم الهیئه بذاته علم شریف یوجب الاطلاع علیه زیاده معرفه بالنسبه إلی الحقّ-

تعالی- و صفاته و أفعاله. و إنّما البحث فی المقام فی علم النجوم.

۲- و ذیّل کلام القواعد فی جامع القاصد بقوله: «و المراد من التنجیم:

الإخبار عن أحکام النجوم باعتبار الحرکات الفلکیّه و الاتّصالات الکوکبیّه التی مرجعها إلی القیاس و التخمین؛ فإنّ کون الحرکه المعیّنه و الاتصال المعیّن سببا لوجود ذلک (کذا. خ) إنّما یرجع المنجّمون فیه إلی مشاهدتهم وجود مثله عند وجود مثلهما، و ذلک لا یوجب العلم بسببیتهما له، لجواز وجود أمور أخری لها مدخل فی سببیّته لم تحصل الإحاطه بها ... إذا تقرّر ذلک فاعلم أنّ التنجیم- مع اعتقاد أن للنجوم تأثیرا فی الموجودات السفلیّه و لو علی جهه المدخلیّه- حرام و کذا تعلّم النجوم علی هذا الوجه، بل هذا الاعتقاد کفر فی نفسه، نعوذ باللّه منه.

أمّا التنجیم لا علی هذا الوجه مع التحرّز من الکذب فإنّه جائز، فقد ثبت کراهه

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۱

....

التزوّج و سفر الحج و القمر فی العقرب و نحو ذلک من هذا القبیل.» «۱»

أقول: فی کلامه نحو مسامحه فإنّ التنجیم نفس استنباط أحکام النجوم لا- الإخبار بها، إلّا أن یرید بیان موضوع الحرمه و أنّ المحرّم هو ترتیب الآثار علیه و الإخبار به بنحو الجزم لا نفس الاستنباط، و لکنّه فی أثناء کلامه حمل الحرمه علی نفس التنجیم مع اعتقاد تأثیر النجوم.

ثمّ إنّه یرد علیه أمران آخران:

الأوّل: أنّه حکم بکفر اعتقاد المدخلیّه أیضا. و هو بإطلاقه ممنوع کما مرّ فی المناقشه علی القواعد.

الثانی: أنّ الحکم بکون القمر فی العقرب مربوط بعلم الهیئه لا- النجوم، و کراهه التزوّج و السفر حینئذ من أحکام الشارع لا المنجّم.

۳- و فی مکاسب الدروس: «و یحرم اعتقاد تأثیر النجوم

مستقلّه أو بالشركه و الإخبار عن الكائنات بسببها. أمّا لو أخبر بجريان العاده أنّ اللّه يفعل كذا عند كذا لم يحرم و إن كره، على أنّ العاده فيها لا تطرّد إلّا فيما قلّ. أمّا علم النجوم فقد حرّمه بعض الأصحاب، و لعلّه لما فيه من التعرّض للمحظور و اعتقاد التأثير أو لأنّ أحكامه تخمينيّه. و أمّا علم هيئه الأفلاك فليس حراما، بل ربّما كان مستحبّا لما فيه من الاطلاع على حكم اللّه- تعالى- و عظم قدرته.» «۲»

۴- و قال في القواعد و الفوائد: «كلّ من اعتقد في الكواكب أنّها مدبّره لهذا العالم و موجده ما فيه فلا ريب أنّه كافر. و إن اعتقد أنّها تفعل الآثار المنسوبه إليها و اللّه سبحانه هو المؤثّر الأعظم- كما يقوله أهل العدل- فهو مخطئ، إذ لا حياه

---

(۱) جامع المقاصد ۴/ ۳۱، كتاب المتاجر، أقسام المتاجر.

(۲) الدروس للشهيد/ ۳۲۷.

....

لهذه الكواكب ثابته بدليل عقليّ و لا نقليّ. و بعض الأشعريّه يكفّرون هذا كما يكفّرون الأوّل ... أمّا ما يقال: بأنّ استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديّات بمعنى أنّ اللّه- تعالى- أجرى عادته أنّها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص تفعل ما ينسب إليها و يكون ربط المسبّبات بها كربط مسبّبات الأدويه و الأغذيه بها مجازا باعتبار الربط العادي لا الفعل الحقيقي، فهذا لا يكفر معتقده و لكنّه مخطئ أيضا و إن كان أقلّ خطأ من الأوّل، لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم و لا أكثريّ.» «۱»

أقول: ظاهر كلامه أنّ ارتباط حوادث الأرض بالكواكب يجري فيه ثلاثه احتمالات:

[الاحتمالات في ارتباط حوادث الأرض بالكواكب في كلام الشهيد]

الأوّل: أن تكون الكواكب موجده و مدبره لها

مختاره في فاعليّتها عاقله شاعره بأفعالها مع إنكار

الحقّ تعالى من رأس. و كفر هذا ممّا لا إشكال فيه.

الثانى: هذا الفرض أيضا مع عدم إنكار الحقّ – تعالى

– بل هو المؤثّر الأعظم، إمّا بأن يكون خلق الكواكب ثمّ فوّض إليها خلق ما فى الأرض و تدبيرها بنحو صار نفسه منعزلا عن الفاعليّه بالكلّيه، أو بأن تكون الكواكب و الحوادث الأرضيّه المرتبطه بها بمراتبها متقوّمه بإرادته و مشيّته حدوثا و بقاء، غايه الأمر أنّ الكواكب وسائط فيضه- تعالى- كما أنّ الإنسان فاعل مختار تستند أفعاله إليه حقيقه و مع ذلك يكون هو بذاته و مشيّته و أفعاله مسخّره دائما تحت مشيّه اللّه- تعالى-.

و مرجع الشقّ الأوّل إلى التفويض الذى يقول به المعتزله فى جميع نظام الوجود. و مرجع الشقّ الثانى إلى الأمر بين الأمرين المروىّ عن أهل البيت عليهم السّلام.

و كلام المعتزله يؤول إلى الشرك فى الفاعليّه كما لا يخفى، و لذلك كفّرهم بعض

---

(١) القواعد و الفوائد ٢/ ٣٥.

....

الأشعريّه و أراد الشهيد بأهل العدل المعتزله أو المعتزله و الإماميّه معا فإنّهما قائلان بالحسن و القبح و عداله اللّه- تعالى- فى قبال الأشاعره. و ظاهر كثير من الفلاسفه الموحّدين اختيار الشقّ الثانى من الاحتمال الثانى، فتكون الكواكب و النظام العلوىّ عندهم ذوات عقول و نفوس درّاكه فاعله بالاختيار مؤثّره فى العالم السفلىّ و إن كان الكلّ مسخّره تحت مشيّه الحقّ- تعالى- و هذه العقيده موروثه من حكماء يونان و الفرس كما لا يخفى على من تتبّع كتبهم. و لا يصحّ إطلاق الكفر عليها إلّا أن يثبت بالضروره من الدين خلافها بحيث يرجع الاعتقاد بها إلى إنكار بعض ما جاء به النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم الراجع إلى إنكار بعض النبوّه.

الثالث: أن يكون استناد حوادث الأرض إليها من قبيل استناد آثار العلل الماديّه إلى عللها

نظير استناد الإحراق إلى النار و الإضاءه إلى الشمس، إمّا بنحو العليّه التامّه

أو بنحو الاقتضاء فقط بحيث يمكن أن يمنع من تأثيرها بعض الموانع و لو مثل الصدقه أو الدعاء أو نحوهما. و لا يخفى أنّ فى تعبير الشهيد «ره» عن هذا الاحتمال بالربط العادى لا الفعل الحقيقى نحو مسامحه، إذا الآثار فى عالم الطبيعه آثار لنفس الطبائع و هى علل لها موجبه أو مقتضيه فى طول إراده اللّه و مشيّته، و اللّه- تعالى- علّه العلل و مسبّب الأسباب حيث إنّ نظام الوجود من الصدر إلى الذيل نظام الأسباب و المسبّبات و لكنّ اللّه- تعالى- من ورائها محيط، فهى بمراتبها تعلّقى الذات به- تعالى- حدوثا و بقاء و ليس إسناد الآثار إلى عللها الطبيعيّه إسنادا مجازيّا. و التعبير بأنّ اللّه- تعالى- فاعل لهذه الآثار حقيقه جرت عادته على إيجادها عند وجود هذه الطبائع يناسب اعتقاد الأشاعره المنكرين لفاعليّه غير الحقّ- تعالى- إلّا أن يكون مراد الشهيد بيان عقيده الأشاعره فى المسأله. و الاعتقاد بالاحتمال الثالث ليس كفرا كما صرّح به الشهيد. بل تأثير

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۴

....

الأجرام العلويّه فى الحوادث السفليّه بنحو من التأثير إجمالا ممّا لا ينكر نظير تأثير قرب الشمس من خطّ الاستواء و بعدها عنه فى اختلاف الفصول و تأثيرها فى تكوّن السحاب و الأمطار و تأثير نورها فى نموّ الأشجار و النباتات و سلامه الإنسان و الحيوان و غير ذلك ممّا حرّر فى محلّه.

نعم كون جميع الحوادث الأرضيّه من آثار أوضاع الكواكب و حالاتها ممّا لا دليل عليه.

و بالجمله ظاهر كلام الشهيد أنّ المحتمل فى ارتباط الحوادث بأوضاع الكواكب ثلاثه، و لكنّ الظاهر أنّ

هنا احتمالات أخر:

الأوّل: أن يعتقد كونها شريكه للّه – تعالى – فى الفاعليّه

فى عرض واحد إمّا بأن يشتركا فى جميع الأفعال، أو بأن ينتسب بعضها إليها

نظير ما عن الثنويّه من نسبه الخيرات إلى: «يزدان» و الشرور إلى: «أهرمن»، و قد مرّ أنّ قول المعتزله بالتفويض يرجع إلى ذلك.

الثانى: أن يعتقد كون النجوم ذوات أرواح شريفه مقدّسه

من دون أن تكون موجده للحوادث و لكن يستشفع بها إلى اللّه- تعالى- فى قضاء الحاجات كما يستشفع بالأنبياء و الائمّه عليهم السّلام.

الثالث: أن يعتقد الموافاه الوجوديّه بين حوادث الأرض و بين أوضاع الكواكب و حالاتها

من دون تأثير منها فيها فتكون أوضاع الكواكب علائم على حوادث الأرض و كواشف عنها و إن كان وجودها بمشيّه اللّه- تعالى- و قدرته و هذا المعنى هو المدّعى للأشاعره فى جميع الأسباب و المسبّبات و منها أفعال الإنسان حيث يعتقدون أن لا مؤثّر فى الوجود إلّا اللّه- تعالى-.

و لا يخفى أنّ الاحتمال الأوّل شرك و كفر. و الثانى جزاف لا دليل عليه. و

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۵

....

الثالث على فرض ثبوته إجمالا لم يثبت كلّيّته. هذا.

۵- و قال العلّامه فى المنتهى: «التنجيم حرام، و كذا تعلّم النجوم مع اعتقاد أنّها مؤثّره أو أنّ لها مدخلا فى التأثير بالنفع و الضّرر. و بالجمله من يعتقد ربط الحركات النفسانيّه و الطبيعيّه بالحركات الفلكيّه و الاتّصالات الكوكبيّه كافر، و أخذ الأجره على ذلك حرام. أمّا من يتعلّم النجوم ليعرف قدر سير الكواكب و بعدها و أحوالها من الربيع و الخريف و غيرهما فإنّه لا بأس به.» «۱»

أقول: قد ظهر بما ذكرناه أنّ مطلق الاعتقاد بربط الحوادث الكونيّه بالحركات الفلكيّه لا يوجب الكفر، و إنّما يوجبه ما يرجع إلى إنكار اللّه- تعالى- أو توحيده أو رسوله أو ضرورىّ من ضروريّات الدين بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار النبوّه و لو ببعضها.

۶- و علم الهدى السيّد المرتضى «ره» تعرّض لمسأله التنجيم فى الغرر و الدرر و ادّعى إجماع المسلمين على تكذيب المنجّمين و الشهاده بفساد مذاهبهم و بطلان أحكامهم. و قد حكى كلامه فى البحار و رسائل الشريف المرتضى المطبوع أخيرا «۲» و حيث

إنّ المصنّف فی المتن یذکر ما هو المهمّ من کلامه- کما یأتی- لا نری حاجه إلی نقله هنا.

۷- و فی البحار عن الشیخ البهائی «ره» ما ملخّصه: «ما یدّعیه المنجّمون من ارتباط بعض الحوادث السفلیّه بالأجرام العلویّه، إن زعموا أنّ تلک الأجرام هی العلّه المؤثّره فی تلک الحوادث بالاستقلال أو أنّها شریکه فی التأثیر فهذا لا یحلّ للمسلم اعتقاده. و علم النجوم المبتنی علی هذا کفر، و علی هذا حمل ما ورد

---

(۱) منتهی المطلب ۲/ ۱۰۱۴.

(۲) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۸۱ (ط. بیروت)؛ رسائل الشریف المرتضی ۲/ ۳۰۱.

....

من التحذیر عن علم النجوم، و إن قالوا: إنّ اتصالات تلک الأجرام و ما یعرض لها من الأوضاع علامات علی بعض حوادث هذا العالم ممّا یوجده اللّه- سبحانه- بقدرته و إرادته، کما أنّ حرکات النبض و اختلافات أوضاعه یستدلّ بها الطبیب علی ما یعرض للبدن من قرب الصحّه أو اشتداد المرض و نحو ذلک فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده، و ما روی من صحّه علم النجوم محمول علی هذا المعنی.» «۱»

۸- و فی کفایه السبزواری: «و علم النجوم حرّمه بعض الأصحاب. و الأقرب الجواز، لظاهر بعض الروایات المعتبره. و صنّف ابن طاوس رساله أکثر فیها من الاستشهاد علی صحّته و جوازه.» «۲»

۹- و فی مفتاح الکرامه فی ذیل ما مرّ من قواعد العلّامه قال: «اختلف العلماء- علی قدیم الدهر فی هذه المسأله اختلافا شدیدا و هی عامّه البلوی فوجب تحریرها و تنقیحها فنقول: ذهب السیّد علیّ بن طاوس إلی أنّ التنجیم من العلوم المباحات، و أنّ للنّجوم علامات و دلالات علی الحادثات لکن یجوز للقادر الحکیم أن

يغيّرها بـالبرّ و الصـدقه و الـدعاء و غير ذلك من الأسـباب. و جوّز تعليم علم النجوم و تعلّمه و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنّها مؤثّره، و حمل أخبار النهى و الـذمّ على ما إذا اعتقـد ذلك، و أنكر على علم الهـدى تحريم ذلك، ثمّ ذكر لتأييـد هذا العلم أسـماء جماعه من الشـيعه كانوا عارفين به. و الذى يعرف من كتب الرجال و كلام السيّد المذكور و كتاب أبى معشر الخراسانى صاحب كتاب المدخل و غيرهم: أنّ من العلماء العاملين بالنجوم.»

---

(١) بحار الأنوار ٥٥/ ٢٩١، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم ...

(٢) الكفايه/ ٨٧، كتاب التجاره.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٢٧

....

ثمّ ذكر هذه الأسـماء: «عبد الرحمن بن سيّابه، و الحسن بن موسى النوبختى، و أحمد بن محمّد بن خالد البرقى، و محمّد بن أبى عمير، و أبا خالد السّجستانى، و حسن بن أحمد بن محمّد العاصمى، و الشيخ إبراهيم النوبختى، و موسى بن الحسن بن عباس بن نوبخت، و الفضل بن أبى سـهل بن نوبخت، و محمـد بن مسـعود العياشـى، و علىّ بن الحسـين المسـعودىّ، و أبا القاسم بن نافع الشـيعى، و إبراهيم الفزارى، و أحمـد بن يوسف المصـرى، و محمّـد بن عبـد اللّه بن عمر البازيـار القمىّ، و أبـا الحسـين بن أبى الخصيب القمى، و أبا جعفر السـقاء المنجّم، و محمود بن الحسـين السـندى، و أبا الحسـين الصوفى و أبا نصـر بن على القمى، و أحمـد بن محمّـد بن السـنجرى، و علىّ بن أحمـد العمرانى، و إسـحاق بن يعقوب الكندى» إلى آخر ما حكاه فى مفتاح الكرامه فراجع «١» و إن شئت العثور على الروايات و كلمات

القوم فی هذا المجال فراجع البحار و مرآه العقول. «۲»

---

(۱) مفتاح الکرامه ۴/ ۷۴، کتاب المتاجر.

(۲) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۱۷ و ما بعدها (ط. بیروت)، مرآه العقول ۲۶/ ۴۵۸، کتاب الروضه، هل یجوز النظر فی علم النجوم، الحدیث ۵۰۸.

[أربع مقامات فی إیضاح المسأله]

اشاره

و توضیح المطلب یتوقّف علی الکلام فی مقامات:

[الاوّل: الإخبار عن الأوضاع الفلکیّه]

الأوّل: الظاهر أنّه لا یحرم الإخبار عن الأوضاع الفلکیّه المبتنیه علی سیر الکواکب- کالخسوف الناشئ عن حیلوله الأرض بین النیّرین، و الکسوف الناشئ عن حیلوله القمر أو غیره- بل یجوز الإخبار بذلک إمّا جزما إذا استند إلی ما یعتقده برهانا، أو ظنّا إذا استند إلی الأمارات. (۱)

و قد اعترف بذلک جمله ممّن أنکر التنجیم، منهم السیّد المرتضی و الشیخ أبو الفتح الکراجکی فیما حکی عنهما. [حیث حکی عنهما]- فی ردّ الاستدلال علی إصابتهم فی الأحکام بإصابتهم فی الأوضاع- ما حاصله: «أنّ الکسوفات و اقتران الکواکب و انفصالها من باب الحساب و سیر الکواکب، و له أصول صحیحه و قواعد سدیده و لیس

---

(۱) أقول: إن کانت الأمارات من الحجج الشرعیّه جاز الإخبار بمؤدّاها بنحو

کذلک ما یدّعونه من تأثیر الکواکب فی الخیر و الشرّ و النفع و الضرر. و لو لم یکن الفرق بین الأمرین إلّا الإصابه الدائمه المتّصله فی الکسوفات و ما یجری مجراها فلا یکاد یبین فیها خطأ، و إنّ الخطأ الدائم المعهود إنّما هو فی الأحکام، حتی أنّ الصواب فیها عزیز، و ما یتّفق فیها من الإصابه قد یتّفق من المخمّن أکثر منه فحمل أحد الأمرین علی الآخر بهت و قلّه دین».

انتهى المحكى من كلام السيّد- رحمه اللّه- «۱»

و قد أشار إلى جواز ذلك فى جامع المقاصد مؤيّدا ذلك بما ورد من كراهه السفر و التزويج فى برج العقرب.

لكن ما ذكره السيّد- رحمه اللّه- من الإصابه الدائمه فى الإخبار عن الأوضاع، محلّ نظر، لأن خطأهم فى الحساب فى غايه الكثره. و لذلك لا يجوز الاعتماد فى ذلك

على عدولهم فضلا عن فسّاقهم، لأنّ حسابهم مبتنيه على أمور نظريه مبتنيه على نظريّات أخر إلّا فيما هو كالبديهى- مثل إخبارهم بكون القمر فى هذا اليوم فى برج العقرب، و انتقال الشمس من برج إلى برج فى هذا اليوم- و إن كان يقع الاختلاف

الإطلاق و إلّا وجب أن يصرّح المخبر بكون خبره عن ظنّ. ثمّ لا يخفى أنّ المقام الأوّل الذى ذكره المصنّف يرتبط بعلم الهيئه الذى مرّ عدم حرمته قطعا بل صرّح فى الدروس باستحبابه كما مرّ. «٢»

---

(١) راجع رسائل الشريف المرتضى ٢/ ٣١١؛ مفتاح الكرامه ۴/ ۸۰، كتاب المتاجر.

(٢) راجع الدروس/ ٣٢٧، كتاب المكاسب.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٣٠

بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير، و يمكن الاعتماد فى مثل ذلك على شهاده عدلين منهم إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه. (١)

---

(١) يمكن أن يقال: إنّ بناء العقلاء على الاعتماد بقول أهل خبره كلّ فنّ فيما يرتبط بفنّه و تخصّصه إذا كان ثقه و لم يردع عن ذلك الشارع. و بهذا الملاك أيضا يرجعون إلى الفقهاء فى المسائل الدينيّه و يعتمدون عليهم فلا يحتاج إلى التعدّد. و إن أبيت ذلك فيمكن منع حجيّه قول العدلين أيضا، لعدم كون المخبر به من الأمور الحسّيه. نعم لو حصل الاطمينان كان حجّه قطعا، لأنّه علم عادىّ يعتمد عليه العقلاء فى جميع الأمور.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٣١

[الثانى: الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات و الحركات المذكوره]

الثانى: يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عند الاتصالات و الحركات المذكوره- بأن يحكم بوجود كذا فى المستقبل عند الوضع المعيّن: من القرب و البعد و المقابله و الاقتران بين الكوكبين- إذا كان على وجه الظنّ. (١) المستند إلى تجربه محصّله أو منقوله فى وقوع تلك

الحادثه بإراده اللّه عند الوضع الخاصّ من دون اعتقاد ربط بينهما أصلا. بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربه قطعيّه، إذ لا حرج على من حكم قطعا بالمطر فى هذه الليله نظرا إلى ما جرّبه من نزول كلبه من السطح إلى داخل البيت مثلا، كما حكى أنّه اتفق ذلك لمروّج هذا العلم بل محييه «نصير الملّه و الدين» حيث نزل فى بعض أسفاره على طحّان له طاحونه خارج البلد فلمّا دخل منزله صعد السطح لحراره الهواء فقال له صاحب المنزل: انزل و نم فى البيت تحفّظا من المطر، فنظر المحقّق إلى الأوضاع الفلكيّه فلم ير شيئا فيما هو مظنّه للتأثير فى المطر، فقال صاحب المنزل: إنّ لى كلبا ينزل فى كلّ ليله يحسّ المطر

---

(۱) و لكن يجب أن يصرّح فى إخباره بكونه عن ظنّ إلّا أن يكون هنا أماره شرعيّه.

فيها إلى البيت فلم يقبل منه المحقّق ذلك و بات فوق السطح فجائه المطر فى الليل و تعجّب المحقّق.

ثمّ إنّ ما سيجى ء فى عدم جواز تصديق المنجّم يراد به غير هذا أو ينصرف إلى غيره لما عرفت من معنى التنجيم. (۱)

---

(۱) لم يفسّر المصنّف فيما مضى لفظ التنجيم، و إنما حكى عن جامع المقاصد تفسيره بالإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكيّه و الاتصالات الكوكبيّه، و ليس فى هذه العباره اسم من تأثير أوضاع النجوم فى الحوادث إلّا أن يستظهر ذلك من لفظ الأحكام.

ثمّ إنّ فى تفسيره بالإخبار نحو مسامحه كما مرّ، إذ المتبادر منه نفس استخراج الأحكام بالنظر فيها و الاعتقاد بارتباطها بها و إن لم يخبر بذلك و بعباره أخرى هنا ثلاثه

أمور: استخراج الأحكام و الاعتقاد الجازم بها و الإخبار عنها، و كل واحد منها قابل للبحث و لكن الظاهر من اللفظ نفس الاستخراج كما لا يخفى.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۳۳

[الثالث: الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات]

الثالث: الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره فيها بالاستقلال أو بالمدخليّه و هو المصطلح عليه بالتنجيم (۱) فظاهر الفتاوى و النصوص حرمته مؤكّده:

فقد أرسل المحقّق فى المعتبر عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّه: «من صدّق منجّما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.» (۲) و هو يدلّ على حرمه حكم التنجيم بابلغ وجه.

---

(۱) دعوى اختصاص التنجيم اصطلاحا بصوره اعتقاد تأثير الأوضاع و الاتصالات فى الحوادث أو انصرافه إلى خصوص ذلك قابله للمنع، و إطلاق اللفظ يشمل ما إذا اعتقد بالموافاه الوجوديّه و المقارنه دائما كما لا يخفى.

(۲) راجع الوسائل «۱» و الروايه- كما ترى- مرسله لا اعتبار بها.

أقول: قال ابن الأثير فى النهايه: «الكاهن: الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان و يدّعى معرفه الأسرار و قد كان فى العرب كهنه الخ.» «۲» و دلاله الروايه على حرمه تصديق المنجّم و الكاهن واضحه.

و ظاهر كلام المصنّف دلالتها على حرمه حكمهما و إخبارهما بطريق أولى.

و ناقش فى ذلك المحقّق الإيروانى «ره» فى الحاشيه قال: «فإنّه يحرم تصديق الفاسق فى الأحكام الشرعيّه و لا يحرم إخباره عنها، و لئن استفيد من حرمه

---

(۱) الوسائل ۱۲/ ۱۰۴، كتاب التجاره، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۰۴.

(۲) النهايه لابن الأثير ۴/ ۲۱۴.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۳۴

و فى روايه نصر بن قابوس عن الصادق

عليه السّلام: أنّ «المنجّم ملعون،

تصديقه حرمه إخباره لا يستفاد إلّا حرمه إخباره بوقوع الحوادث سواء كان مع اعتقاد التأثير أو لا، و لعلّ الكفر من جهه استلزام تصديقه إنكار تأثير الدعاء و الصدقه فى دفع ذلک.» «۱»

أقول: لا يخفى أنّ لفظ المنجّم فى هذه الروايه و ما بعدها مطلق و ليس فيها اسم من اعتقاد التأثير. و كون المصطلح عليه بهذا اللفظ- حتى فى الأخبار الوارده- خصوص من اعتقد ذلک غير واضح. و على هذا فيعمّ اللفظ صوره اعتقاد الموافاه الوجوديّه بنحو الإطلاق و الدوام أيضا. و لعلّ الشارع الحكيم أراد نهى الناس عن تنظيم الأعمال و الحركات و النشاطات الاجتماعيه على أساس إخبار المنجّمين و الكهنه الموجب ذلک الاختلال فى النظم الاجتماعى و تعطيل كثير من الأسفار و النشاطات، و تكذيب ما ورد فى التوكّل على اللّه و طلب الخير منه و التصدّق للأسفار و دفع البلايا و الدعاء، و التضرّع إلى اللّه- تعالى- و المراد بتصديق المنجّم و الكاهن تصديقهما عملا بترتيب الآثار على إخبارهما و ترک النشاطات اليوميّه لذلک.

و يشهد لذلک كثير من الروايات الوارده، و من ذلک قوله عليه السّلام فى روايه عبد الملک بن أعين الآتيه فى المتن: «تقضى» قلت: نعم، قال: «أحرق كتبک» حيث يظهر منها أنّ المنهى عنه ترتيب الأثر على ما استخرجه من النجوم، و ليس فيها «إنّک تعتقد التأثير؟»، و حمل أخبار المنع على صوره اعتقاد التأثير و أخبار الجواز على صوره عدم اعتقاده جمع تبرّعى لا شاهد له فتأمّل.

---

(۱) حاشيه المكاسب/ ۲۳.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۳۵

و الكاهن ملعون، و السّاحر ملعون.» (۱)

و فى نهج البلاغه: إنّه عليه السّلام لمّا أراد المسير إلى

بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه: إن سرت فى هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك- من طريق علم النجوم- فقال عليه السّلام له: «أ تزعم أنّك تهدى إلى الساعه التى من سار فيها انصرف عنه السوء؟ و تخوّف السّاعه التى من سار فيها حاق به الضرّ؟ فمن صدّقك بهذا القول فقد كذّب القرآن و استغنى عن الاستعانه باللّه- تعالى- فى نيل المحبوب و دفع المكروه- إلى أن قال-:

أيّها الناس إيّاكم و تعلّم النجوم إلّا ما يهتدى به فى برّ أو بحر فإنّها تدعو إلى الكهانه [و المنجّم كالكاهن] و الكاهن كالسّاحر و السّاحر كالكافر و الكافر فى النار الخ.» (٢)

---

(١) راجع الوسائل «١»- و نصر بن قابوس ثقه «٢» و السند إليه لا يخلو من حسن. و الملعون: المطرود عن رحمه اللّه، و ظاهره الحرمه، و ليس فى الروايه اسم من الإخبار و لا اعتقاد التأثير، بل يظهر منها أنّ من يستخرج الحوادث من أوضاع النجوم مطرود عن رحمه اللّه- تعالى- و إن لم يعتقد بكونها مؤثّره فيها فيشمل من اعتقد الموافاه الوجوديّه أيضا و يرتّب الأثر عليه.

(٢) راجع نهج البلاغه «٣»، و الظاهر من قوله: «فمن صدّقك» تصديقه عملا من جهه الاعتقاد بإصابته و وقوع ما يخبر به لا محاله و لو من جهه الموافاه

---

(١) الوسائل ١٢/ ١٠٣، الباب ٢۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

(٢) راجع تنقيح المقال ٣/ ٢۶٩.

(٣) نهج البلاغه، فيض ١/ ١٧٧؛ عبده ١/ ١٢۴؛ لح/ ١٠۵، الخطبه ٧٩.

و قريب منه ما وقع بينه عليه السّلام و بين منجّم آخر نهاه عن المسير أيضا، فقال عليه السّلام له: «أ تدرى

ما فی بطن هذه الدابّه أذکر أم أنثی؟» قال: إن حسبت علمت، قال علیه السّلام: «فمن صدّقک بهذا القول فقد کذّب بالقرآن، قال اللّه: إِنَّ اللّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السّاعَهِ وَ یُنَزِّلُ الْغَیْثَ وَ یَعْلَمُ ما فِی الْأَرْحامِ ... الآیه، ما کان محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یدّعی ما ادّعیت. أ تزعم أنّک تهدی إلی الساعه التی من سار فیها صرف عنه السوء، و السّاعه التی من سار فیها حاق به الضرّ؟ من صدّقک بهذا استغنی بقولک عن الاستعانه باللّه فی ذلک الوجه، و أحوج إلی الرغبه إلیک فی دفع المکروه عنه.» (۱)

الوجودیّه التی لا تتخلّف بحیث لا یدفعها الاستعانه باللّه- تعالی-.

(۱) هذه قطعه ممّا رواه فی الوسائل عن أمالی الصدوق بسنده عن عبد اللّه ابن عوف أنّ أمیر المؤمنین علیه السّلام لمّا أراد المسیر إلی أهل النهروان أتاه منجّم فنهاه عنه فقال علیه السّلام: «و لم؟ ...» «۱»

و لیس فیه و کذا فیما قبله اسم من اعتقاد المنجّم تأثیر الأوضاع الفلکیّه فی الحوادث السفلیّه و لم یسأله الإمام علیه السّلام عن أنّه یعتقد التأثیر أم لا، فلعلّه کان معتقدا بالموافاه الوجودیّه القطعیّه الدائمه بحیث لا تتخلّف و کون الربط بینهما من قبیل ربط الکاشف بالمکشوف. و غرضه علیه السّلام نفی الاعتماد القطعیّ علی إخبار

---

(۱) الوسائل ۸/ ۲۶۹، کتاب الحجّ، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر الی الحجّ و غیره، الحدیث ۴.

و فی روایه عبد الملک بن أعین- المرویه عن الفقیه-: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: إنّی قد ابتلیت بهذا العلم فأرید الحاجه فإذا نظرت إلی الطالع و رأیت الطالع الشرّ جلست و لم

أذهب فيها، و إذا رأيت الطالع الخير ذهبت فى الحاجه؟ فقال لى: «تقضى؟» قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك.» (۱)

المنجّم عملا- لعدم اطلاعهم على خفايا الأمور المستقبله و أنّ علم الغيب يختصّ باللّه- تعالى- فعلى الإنسان أن يتوكّل عليه و يستعين به و يأتى بما يراه خيرا ذا مصلحه.

(۱) راجع الفقيه و الوسائل «۱»، و ليس فى الروايه إنّ عبد الملك كان يعتقد تأثير الطوالع فى الحوادث بنحو الاستقلال أو بالمدخليّه، و لكن يظهر منها أنّه كان يعتقد الموافاه الدائمه بين الطوالع و بين الحوادث و بنى نشاطاته اليوميّه على أساس ما يراه من الطوالع، فقوله عليه السّلام: «تقضى؟» سؤال عن الحكم على و فقها و العمل على طبقها فلمّا أقرّ بذلك أمره الإمام عليه السّلام بإحراق كتبه فغرضه عليه السّلام النهى عن هذا البناء العملى.

و محصّل الكلام: أن الظاهر أنّ هذه الروايات ليست ناظره إلى بيان أمر اعتقادى و أنّ الاعتقاد بكون العلويّات مؤثّرات فى السفليّات بنحو الاستقلال أو بنحو المدخليّه خطأ أو كفر، بل ليست ناظره إلى نفى تأثيرها بالكليّه أيضا. و إنّما

---

(۱) راجع الفقيه ۲/ ۲۶۷، كتاب الحجّ، الحديث ۲۴۰۲؛ الوسائل ۸/ ۲۶۸، كتاب الحج، الباب السابق، الحديث ۱.

....

هى بصدد النهى عن تنظيم النشاطات اليوميّه و الاجتماعيّه على أساس أقوال المنجّمين أو الكهنه و التوجّه إليهم و الاستعانه منهم، لأنّ المؤثّر فى العالم هو اللّه- تعالى- و نظام الوجود بعلويّاته و سفليّاته مسخّره له و هو الفاعل لما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت فيجب التوجّه إليه و الاستعانه منه و التضرّع إلى ساحته و الإقدام فى كلّ ما يراه الإنسان خيرا و صلاحا.

و

هـذا لاـ ينـافى نحو ارتباط بين العلويّات و الحوادث إمّا بنحو الموافاه و المقارنه الوجوديّه أو بنحو من الاقتضاء أيضا نظير اقتضاء سائر العوامل الطبيعيّه فإنّ النظام نظام الأسـباب و المسبّبات. و لكن على فرض اقتضاء بعض العلويّات للحوادث فلا كليّه لذلك و ليس بنحـو العليّـه التـامه أيضـا و لاـ إحـاطه للمنجّمين بجميعهـا و خطـأهـم فى ذلـك كـثير فلاـ وجه لربـط النشاطـات و الأعمـال بإخبارهم. و بما ذكرنا يظهر أنّ ما يسـتفاد من ظاهر كلام المصـنّف و غيره من نفى المـدخليّه بنحو الإطلاق قابل للمناقشه فتدبّر. هذا.

و للمجلسـى الأوّل «ره» فى ذيل روايه عبد الملك كلام يناسب ذكره فى المقام قال فى روضه المتقين: «اعلم أنّه قد ورد الأخبار الكثيره فى الكـافى و غيره بـأنّ للنجوم تأثيرا، و روى فى الأخبار الكثيره تهديـدات شديـده فى تعليمها و تعلّمها، و لا أعلم خلافا بين أصـحابنا فى حرمتها. و الذى يظهر من الأخبار الكثيره أنّ النهى إمّا لسدّ باب الاعتقاد فإنّه يفضـى إلى القول بأنّها مستبدّه فى التـأثير و هى المؤثّره كمـا قـاله كفره المنجّمين و هم طائفتـان: فطـائفه لاـ يقولون بـالواجب بالـذات، بل يقولون: إنّها الواجب، و طائفه يقولون بهما و هم مشركون. فلمّا كان هذا العلم يفضى إلى مثل هذه الاعتقادات الفاسده نهى الشارع عن تعلّمها و تعليمها لئلا يفضى إليها. و إمّا بالنظر إلى الموحّدين الذين يقولون بحدوثها و أنّ لها تأثيرا

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۳۹

....

مثـل تأثير السّـقمونيا و الفلفل لا شـعور لها، أو قيل بشـعورها و تأثيرها لكنّها مسـخّرات بتسـخير الواجب بالـذات فالظاهر أنّ هـذا الاعتقاد على سبيل الإجمال لا يضرّ. و إمّا بالتفصيل الذى يقوله المنجّمون فإنّه و

هـم محض و قـول بمـا لاـ يعلم، لأـنّه لاـ يمكن الإحـاطه به إلّـا من علّمه اللّه- تعـالى- من الأنبيـاء و الأـئمّه- صـلوات اللّه عليهم أجمعين-، و لهـذا ورد عن الصـادق عليه السّـلام أنّه قال: «إنّكم تنظرون فى شـى ء (منها) كثيره لا يـدرك و قليله لا ينفع» و قال أمير المؤمنين عليه السّـلام للمنجّم الـذى نهاه عن الخروج: «إنّک تنهانى عن الخروج لذلك الكوكب أنّه فى الهبوط فهل تدرى الكوكب الفلانى و الكوكب الفلانى؟» فقال: لا، فقال: «إنّهما فى الصعود، كذب المنجّمون و ربّ الكعبه سيروا على اسم اللّه.» و الخبر طويل. و فى القوىّ عن الصادق عليه السّـلام: «إنّ أصل الحساب حقّ و لكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليـد الخلق كلّهم.» و أقـل مراتبه الكـذب الـذى ورد فى الآيـات و الأخبـار التهديـدات العظيمه فيه و نعم مـا قـال الشـيخ أبو علىّ فى كتبه: إنّ القول بـالنجوم و هم ... مع مـا ورد من الآيـات و الأخبـار فى النهى عن القـول بـالظنّ فكيف الوهم، على أنّه لو كـان الجميع صادقـا لا يحصـل منه إلّا الغمّ و الهمّ، لأنّه لا يمكن تغييرها و الاجتناب عنها بحسب معتقـدهم، و لو لم يكن فيه إلّا ترك الإقبال على اللّه- تعالى- و التفويض إليه و التوكّل عليه و الاعتصام بحبله لكفى فى قبحه.

فالأنسب بالنسبه الى المؤمن الموحّـد أن لا ينظر إليها و أن يتوكّل على اللّه- تعالى- فى جميع أموره، و يدفع البلايا بالدعوات و الصدقات كما ورد الآيات و الروايات.» «۱» انتهى كلام المجلسى- عليه الرحمه- هذا.

و احتمل المحقّق الإيروانى «ره» فى روايه عبد الملك احتمالا آخر: قال: «لا يبعد

---

(۱) روضه المتقين ۴/ ۱۹۷ و ۱۹۸،

كتاب الحجّ.

و فی روایه مفضّل بن عمر- المرویّه عن معانی الأخبار- فی قوله- تعالی-: وَ إِذِ ابْتَلیٰ إِبْرٰاهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمٰاتٍ قال: «و أمّا الکلمات فمنها ما ذکرناه، و منها المعرفه بقدم بارئه و توحیده و تنزیهه عن الشبیه حتّی نظر إلی الکواکب و القمر و الشمس، و استدلّ بأفول کلّ منها علی حدوثه و بحدوثه علی محدثه، ثمّ اعلم أنّ الحکم بالنجوم خطأ.» (۱)

ثمّ إنّ مقتضی الاستفصال فی روایه عبد الملک المتقدّمه بین القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنّه لا بأس بالنظر إذا لم یقض به، بل أرید به مجرّد التفؤل إن فهم الخیر و التحذّر بالصدقه إن فهم الشرّ. کما یدلّ علیه ما عن المحاسن عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن عمر بن أذینه عن سفیان بن عمر قال: کنت أنظر فی النجوم و أعرفها و أعرف الطالع

أن تکون کلمه: «تقضی» بصیغه المجهول یعنی إن کانت حاجتک تقضی فأحرق کتبک، لدخول الکتب حینئذ فی کتب الضلال فإنّها تورث قطع التوکّل من اللّه- تعالی- و الاعتماد علی ما یعتقده من الکتب فإن کان خیرا مضی أو شرّا جلس و استغنی بذلک عن الدعاء و الصدقه. و هذا بخلاف ما إذا کانت تقضی تاره و لا تقضی أخری فإنّه یکون حینئذ غیر معتمد علی ما یفهمه فیدعو اللّه و یتضرّع فی دفع المکروه عنه.» «۱»

(۱) راجع المعانی و الوسائل و الروایه فی المعانی طویله جدّا. «۲»

---

(۱) حاشیه المکاسب للمحقّق الإیروانی/ ۲۳.

(۲) معانی الأخبار/ ۱۲۶؛ الوسائل ۸/ ۲۷۰، کتاب الحجّ، الباب ۱۴ من أبواب آداب السفر ...، الحدیث ۵.

فیدخلنی من ذلک

شى ء فشكوت ذلك إلى أبى الحسن عليه السّلام فقال: «إذا وقع فى نفسك من ذلك شى ء فتصدّق على أوّل مسكين ثمّ امض فإن اللّه- تعالى- يدفع عنك.» (۱)

و لو حكم بالنجوم على جهه أنّ مقتضى الاتّصال الفلانى و الحركه الفلانيه الحادثه الواقعيّه، و إن كان اللّه يمحو ما يشاء و يثبت، لم يدخل أيضا فى الأخبار الناهيه، لأنّها ظاهره فى الحكم على سبيل البتّ.

و من المظنون أنّها من قوله: «و لقول اللّه- تعالى-: وَ إِذِ ابْتَلىٰ إِبْرٰاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ وجه آخر» من كلام الصدوق فلا يكون ما فى المتن من كلام الإمام عليه السّلام فراجع.

(۱) راجع المحاسن و الوسائل و المذكور فى المحاسن أبو عبد اللّه بدل أبى الحسن عليه السّلام «۱». و فى الوسائل عن الفقيه «۲» بإسناده عن ابن أبى عمير أنّه قال:

كنت أنظر فى النجوم الحديث كما فى المتن.

و قد تحصّل ممّا ذكرناه أنّ المنظور فى هذه الروايات النهى عن الاعتماد على قول المنجّم و ترتيب الأثر عليه عملا إذا كان إخباره بنحو البتّ و الجزم، سواء اعتقد تأثير الكواكب فى الحوادث أو اعتقد دلالتها عليها بنحو الكاشف و المكشوف، و لا دلاله فى ذلك على حرمه نفس الإخبار إذا كان قاطعا، فيكون نظير إخبار

---

(۱) المحاسن ۲/ ۳۴۹؛ الوسائل ۸/ ۲۷۳، كتاب الحج، الباب ۱۵ من أبواب آداب السفر ...، الحديث ۴.

(۲) الوسائل نفس المصدر و الباب، الحديث ۳.

كما يظهر من قوله عليه السّلام: «فمن صدّقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانه باللّه فى دفع المكروه» (۱) بالصدقه و الدعاء و غيرهما من الأسباب نظير تأثير نحوسه الأيّام الوارده فى الروايات و ردّ نحوستها

بالصدقه.

إلّا أنّ جوازه مبنىّ على جواز اعتقاد الاقتضاء فى العلويّات للحوادث السفليّه (٢) و سيجى ء إنكار المشهور لذلك و إن كان يظهر ذلك من المحدّث الكاشانى. (٣)

و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العاده على وقوع الحادثه عند الحركه الفلانيّه من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم. (۴) قال فى

الفاسق بما يقطع به و إن لم يكن إخباره حجّه لمن سمعه منه. نعم بناء على ظهور اللعن فى الحرمه يكون قوله: «المنجّم ملعون» دالّا على حرمه نفس التنجيم.

(١) قد مرّ هذا المضمون عن نهج البلاغه.

(٢) قد مرّ أنّ اقتضاء بعضها لبعضها إجمالا ممّا لا ينكر نظير تأثير قرب الشمس و بعدها فى اختلاف الفصول و تأثيرها فى تكوّن السحاب و نزول الأمطار و نموّ النبات و الحيوان و الإنسان و نحو ذلك.

(٣) يأتى فى المتن نقل كلامه فى الوافى فى توجيه البداء.

(۴) و لكن لو كان إخباره بنحو الجزم و البتّ و اعتقاد عدم التخلّف لم يجز التصديق له عملا و ترتيب الآثار عليه، إذ الأخبار الدالّه على حرمه تصديقه يشمل هذا أيضا كما مرّ بيانه. و قد مرّ منّا منع استلزام حرمه التصديق لحرمه الإخبار كما فى إخبار الفاسق.

الدروس: «و لو أخبر بأنّ اللّه- تعالى- يفعل كذا عند كذا لم يحرم و إن كره.» انتهى. (١)

---

(١) مرّ كلام الدروس فى أوائل المسأله، «١» و يشكل إفتائه بالكراهه، إذ لو شمله إخبار المنع كان الظاهر منها الحرمه. و إلّا فلا دليل على كراهته حيث إنّ الكراهه و الاستحباب مثل الحرمه و الوجوب فى الاحتياج إلى دليل معتبر يجوز الإفتاء بمؤدّاه. إلّا أن يقال: إنّ ملاك الكراهه حسن الاحتياط و

الوقوف عند الشبهه، إذ من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

---

(۱) الدروس/ ۳۲۷، كتاب المكاسب و راجع ص ۲۱ من هذا الكتاب.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۴۴

[الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكيّه بالكائنات]

اشاره

الرابع: اعتقاد ربط الحركات الفلكيه بالكائنات.

و الربط يتصوّر على وجوه:

[الأوّل: الاستقلال فى التأثير]

اشاره

الأوّل: الاستقلال فى التأثير بحيث يمتنع التخلّف عنها امتناع تخلّف المعلول عن العلّه العقليّه. (۱) و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا:

[ذكر بعض من العبارات]

قال السيّد المرتضى- رحمه اللّه- فيما حكى عنه-: «و كيف يشتبه على مسلم بطلان أحكام النجوم؟. و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجّمين و الشهاده بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم. و معلوم من دين الرسول صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ضروره تكذيب ما يدّعيه المنجّمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم. و فى الروايات عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم [من ذلك] ما لا يحصى كثره، و كذا من علماء أهل بيته و خيار أصحابه.

اعتقاد ربط الكائنات السفليّه بالحركات الفلكيه

(۱) أقول: قد مرّ منّا أنّ هنا علمين مرتبطين بالنجوم و الأفلاك:

الأوّل: علم الهيئه الباحث عن نظام العالم العلوىّ و حركات النجوم و أوضاعها بقياس بعضها إلى بعض: من الطلوع و الغروب و القرب و البعد و الاقتران و الكسوف و الخسوف و الأوج و الحضيض و نحو ذلك.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۴۵

....

الثانى: علم النجوم الباحث عن ارتباط حوادث العالم السفلىّ و الكائنات فيه بأوضاع النجوم و كيفيّه تأثيرها فيها كارتباط المواليد و الوفيات و الرخص و الغلاء و القتال و الصلح و نحو ذلك من حوادث الكون بأوضاع النجوم و حركاتها.

ففى الحقيقه حوادث الكون و العالم السفلىّ عندهم أحكام و آثار لنظام العالم العلوىّ و قد مرّ منّا أيضا نقل كثير من كلمات الأصحاب فى المسأله.

و المصنّف تعرّض للمسأله فى أربع مقامات: أشار فى المقام الأوّل منها إلى علم الهيئه و أنّه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكيّه المبتنيه على سير الكواكب،

و حكم فى المقام الثانى بجواز الإخبار علما أو ظنّا بحدوث الأحكام عند الاتصالات و الحركات المذكوره من دون الاعتقاد بتأثيرها فيها، بل بمجرّد الموافاه الوجوديه بينهما و ارتباط الكاشف بالمكشوف، و فى المقام الثالث تعرّض لحكم الإخبار عن الحادثات مستندا إلى الاتصالات المذكوره فيها بالاستقلال أو بالمدخليّه قال: «و هو المصطلح عليه بالتنجيم» ثمّ حكم بأنّ ظاهر النصوص و الفتاوى حرمته و استدلّ لذلك بما مرّ من الأخبار.

و كيف كان فالمبحوث عنه فى المقامات الثلاثه الماضيه حكم الإخبار عن الأوضاع الفلكيه أو عن الحادثات الكونيّه بلحاظها.

و أمّا المقام الرابع المذكور هنا فمحطّ البحث فيه اعتقاد ربط الكائنات السفليّه بالحركات الفلكيه و أوضاعها فالبحث فيه بحث اعتقادى و أنّه يوجب الكفر أم لا؟.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۴۶

و ما اشتهر بهذه الشهره فى دين الإسلام كيف يفتى بخلافه منتسب إلى الملّه و مصلّ إلى القبله؟!.» انتهى (۱)

و قال العلّامه فى المنتهى- بعد ما أفتى بتحريم التنجيم و تعلّم

وجوه الربط أربعه: فقسّم المصنف الربط إلى أربعه وجوه:

الأوّل: أن يكون بنحو الاستقلال فى التأثير بحيث يمتنع التخلّف عنها و ظاهره كون تأثيرها فيها من قبيل تأثير الفاعل القادر المختار فى أفعاله، و مآله إلى إنكار الصانع بالكلّيه.

الثانى: أنّها تفعل الآثار المنسوبه إليها بالاختيار و لكن اللّه- تعالى- هو المؤثّر الأعظم من فوقها نظير الإنسان الفاعل بالاختيار مع الاعتراف بكونه مسخّرا لإراده الحقّ- تعالى-.

الثالث: استناد الحوادث إليها استنادا طبيعيّا كاستناد الإحراق إلى النار.

الرابع: أن يكون ربط الحركات الفلكيه بالحوادث السفليّه من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف فقط. فهذه خلاصه مشى المصنّف فى المسأله.

(۱) راجع المجلّد الثانى من رسائل الشريف المرتضى و البحار، «۱» و دلاله هذه العباره

على كون اعتقادهم كفرا من جهه ظهورها فى كونه على خلاف المعلوم من دين الرسول، و ليست عبارته صريحه فى اعتقادهم استقلالها فى التأثير نعم هو

---

(۱) رسائل الشريف المرتضى ۲/ ۳۱۰؛ بحار الأنوار ۵۵/ ۲۸۸ (ط. بيروت)، كتاب السماء و العالم.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۴۷

النجوم مع اعتقاد أنّها مؤثّره أو أنّ لها مدخلا فى التأثير فى الضرّ و النفع- قال: «و بالجمله كلّ من اعتقد ربط الحركات النفسانيّه و الطبيعيّه بالحركات الفلكيّه و الاتصالات الكوكبيّه كافر.» انتهى. (۱)

و قال الشهيد فى قواعده: «كلّ من اعتقد فى الكواكب أنّها مدبّره لهذا العالم و موجده له فلا ريب أنّه كافر.» (۲)

و قال فى جامع المقاصد: «و اعلم أنّ التنجيم مع اعتقاد أنّ للنجوم تأثيرا فى الموجودات السفليّه- و لو على جهه المدخليّه- حرام، و كذا تعلّم النجوم على هذا النحو، بل هذا الاعتقاد فى نفسه كفر نعوذ باللّه منه.» انتهى (۳)

القدر المتيقّن من ذلك.

(۱) راجع المنتهى «۱» و قد مرّ منا نقل كلامه و ناقشناه بأنّ مطلق الاعتقاد بربط الحوادث الكونيّه بالحركات الفلكيّه لا يوجب كفرا إلّا أن يرجع إلى إنكار اللّه- تعالى- أو التوحيد أو الرساله أو ضروريّ من ضروريّات الدين.

(۲) راجع القواعد و الفوائد و قد مرّ نقل كلامه بالتفصيل و بيانه و المناقشات فيه فراجع. «۲»

(۳) راجع جامع المقاصد و قد مرّ كلامه فى أوّل المسأله و ناقشناه بأنّ كفر الاعتقاد بالمدخليّه بإطلاقه ممنوع. «۳» كيف؟. و المدخليّه الطبيعيّه للشمس و القمر فى بعض الحوادث كالأمطار أو رشد النبات و الحيوان و الإنسان ممّا لا ينكر كما هو واضح.

---

(۱) المنتهى ۲/ ۱۰۱۴، كتاب التجاره.

(۲) القواعد و الفوائد ۲/ ۳۵؛ و

راجع ص ۲۲ من هذا الكتاب.

(۳) جامع المقاصد ۴/ ۳۲، أقسام المتاجر، و راجع ص ۲۱ من هذا الكتاب.

و قال شيخنا البهائى: «ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفليّه بالأجرام العلويّه إن زعموا أنّها هى العلّه المؤثّره فى تلك الحوادث بالاستقلال أو أنّها شريكه فى التأثير فهذا لا يحلّ للمسلم اعتقاده. و علم النجوم المبتنى على هذا كفر. و على هذا حمل ما ورد من التحذير عن علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحّته.» انتهى (۱)

و قال فى البحار: «لا نزاع بين الأمّه فى أنّ من اعتقد أنّ الكواكب هى المدبّره لهذا العالم و هى الخالقه لما فيه من الحوادث و الخيرات و الشرور فإنّه يكون كافرا على الإطلاق.» انتهى. «۱»

و عنه فى موضع آخر: «إنّ القول بأنّها علّه فاعليّه بالإراده و الاختيار- و إن توقّف تأثيرها على شرائط آخر- كفر.» انتهى. (۲)

---

(۱) البحار و قد مرّ منا نقل كلامه بالتفصيل فراجع. «۲»

(۲) البحار و عبارته هكذا: «لا يخفى عليك أنّ القول باستقلال النجوم فى تأثيرها بل القول بكونها علّه فاعليّه بالإراده و الاختيار و إن توقّف تأثيرها على شرائط، كفر و مخالفه لضروره الدين.» «۳»

---

(۱) بحار الأنوار ۵۶/ ۲۹۹ (ط. ايران ۵۹/ ۲۹۹)، كتاب السماء و العالم، باب عصمه الملائكه ...

(۲) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۹۱ (ط. إيران ۵۸/ ۲۹۱)، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم و العمل به.

(۳) بحار الأنوار ۵۵/ ۳۰۸، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم ...

بل ظاهر الوسائل نسبه دعوى ضروره الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا حيث قال:

«قد صرّح علماؤنا بتحريم [تعلّم] علم النجوم و العمل به و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليّتها فى التأثير، و ذكروا أنّ بطلان ذلك من ضروريّات الدين.»

انتهى. (١)

بل يظهر من المحكى عن ابن أبى الحديد: أنّ الحكم كذلك عند علماء العامّه أيضا حيث قال فى شرح نهج البلاغه: «إنّ المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجّمين، و هذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السّلام: فمن صدّقك بهذا فقد كذّب القرآن و استغنى عن الاستعانه باللّه.» انتهى. «١»

[رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع أو تعطيله عن التصرّف]

ثمّ لا فرق فى أكثر العبارات المذكوره بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع- جلّ ذكره- كما هو مذهب بعض المنجّمين- و بين تعطيله- تعالى- عن التصرّف فى الحوادث السفليّه بعد خلق الأجرام العلويّه على وجه تتحرّك على النحو المخصوص، سواء قيل بقدمها- كما

---

(١) راجع الوسائل فى هامش الباب ٢۴ من أبواب ما يكتسب به. «٢»

---

(١) شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ۶/ ٢١٢.

(٢) الوسائل ١٢/ ١٠١، الباب ٢۴ من أبواب ما يكتسب به.

هو مذهب بعض آخر- أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها- كما هو المحكىّ عن ثالث منهم- و بين أن لا يرجع إلى شى ء من ذلك بأن يعتقد أنّ حركه الأفلاك تابعه لإراده اللّه، فهى مظاهر لإراده الخالق- تعالى- و مجبوله على الحركه على طبق اختيار الصانع- جلّ ذكره- كالآله او بزياده أنّها مختاره باختيار هو عين اختياره- تعالى- عمّا يقول الظالمون. (١)

---

(١) احتمل المصنّف- كما ترى- فى العبارات التى نقلها خمسه احتمالات. و لا يخفى أنّ مآل الأخيرين منها إلى الوجه الثانى و الثالث من الوجوه

الأربعه التی تصوّرها المصنّف للربط فراجع الوجهین الآتیین فی کلامه. هذا.

و ظاهر کلامه تطرّق الاحتمالات الخمسه فی العبارات المنقوله. و لکن بالتأمّل فیها یظهر أنّ مؤدّی أکثرها لا یتجاوز عن صوره اعتقاد التأثیر إمّا مستقلا أو علی وجه الجزئیّه فی عرض الخالق، أو علی وجه التفویض المطلق، و یشکل إرادتهم للصورتین الأخیرتین إذ التأثیر بنحو الوساطه و الآلیّه أمر یبتنی علیه نظام الوجود عندنا و لا یتوهّم کون الاعتقاد به کفرا سواء کانت بنحو الإراده و الاختیار کسببیّه الإنسان لأفعاله الاختیاریّه، أو بدون ذلک کسببیّه العلل الطبیعیّه لآثارها کالنار للإحراق مثلا فالعالم عالم الأسباب و المسبّبات و الأسباب عندنا مؤثّرات بلا إشکال، و الأدعیه و الصدقات و التوجّهات الغیبیّه أیضا من جملتها، و اللّه- تعالی- من ورائها محیط. فهو عله العلل و مسبّب الأسباب، و الکلّ مسخّرات لأمره حدوثا و بقاء و یمحو ما یشاء و یثبت و عنده أمّ الکتاب، و لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الأمرین کما نصّ علی ذلک أئمّتنا الهداه علیهم السّلام فی قبال

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۵۱

لکن ظاهر ما تقدّم فی بعض الأخبار- من أنّ المنجّم بمنزله الکاهن الذی هو بمنزله السّاحر الذی هو بمنزله الکافر. (۱)-: من عدا الفرق الثلاث الأول: إذ الظاهر عدم الإشکال فی کون الفرق الثلاث من أکفر الکفّار لا بمنزلتهم.

و منه یظهر أنّ ما رتّبه علیه السّلام علی تصدیق المنجّم من کونه تکذیبا للقرآن و کونه موجبا للاستغناء عن الاستعانه باللّه فی جلب الخیر و دفع الشرّ یراد منه إبطال قوله بکونه مستلزما لما هو فی الواقع مخالف للضروره من کذب القرآن و للاستغناء عن اللّه- کما هو

طريقه كلّ مستدلّ-

الأشاعره القائلين بالجبر و المعتزله القائلين بالتفويض. و لا فرق فى ذلك كلّه بين النظام العلوىّ و النظام السفلىّ و العلل الاختياريّه و الطبيعيّه، و ليس الاعتقاد بذلك منافيا للتوحيد بل هو عين التوحيد فتدبّر. نعم لا دليل على كون جميع الحوادث فى العالم السفلىّ من آثار النظام العلوىّ، و لو سلّم فالإحاطه بها لغير المعصومين عليهم السّلام ممنوعه. هذا. بل الاعتقاد بالتفويض المطلق أيضا لا يكون كفرا و إن كان باطلا، اللّهم إلّا مع الالتفات إلى كونه خلاف ضروره الدين. كيف؟! و إلّا لزم الحكم بكفر المعتزله القائلين بالتفويض فى نظام الوجود و القائلين بعدم احتياج المعلول فى بقائه إلى العلّه كما نسب إلى بعض المتكلّمين، فعدّ المصنّف الفرق الثلاث من أكفر الكفّار لا يمكن المساعده عليه.

(۱) راجع نهج البلاغه و قد مرّ نقله فى المقام الثالث. «۱»

---

(۱) راجع نهج البلاغه، فيض ۱/ ۱۷۷؛ عبده ۱/ ۱۲۴؛ لح/ ۱۰۵، الخطبه ۷۹.

من إنهاء بطلان التالى إلى ما هو بديهى البطلان عقلا أو شرعا أو حسّا أو عاده (۱) و لا يلزم من مجرّد ذلك الكفر. و إنّما يلزم ممّن التفت إلى الملازمه و اعترف باللازم. و إلّا فكلّ من أفتى بما هو مخالف لقول اللّه واقعا- إمّا لعدم تفطّنه لقول اللّه أو لدلالته- يكون مكذّبا للقرآن.

و أمّا قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من صدّق منجّما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.» (۲) فلا يدلّ أيضا على كفر المنجّم و إنّما يدلّ على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذّب له. (۳) و يدلّ عليه عطف

الكاهن عليه.

[لم يظهر من الروايات تكفير المنجّم]

و بالجمله فلم يظهر من الروايات تكفير المنجّم بالمعنى الـذى تقـدّم للتنجيم فى صـدر عنوان المسأله (۴) كفرا حقيقيّا. فالواجب الرجوع

---

(۱) أراد أنّ كلامه عليه السّلام يرجع إلى قياس استثنائى مركّب من قضيه شرطيّه و حمليّه تتضمّن رفع التالى فينتج رفع المقدّم و صورته هكذا: لو كان المنجّم صادقا فى إسناد الحوادث إلى أوضاع النجوم لزم منه كذب القرآن و الاستغناء عن الاستعانه باللّه- تعالى- لكن التالى باطل فالمقدّم مثله.

(۲) راجع الوسائل و قد مرّ فى المقام الثالث نقله عن المعتبر. «۱»

(۳) قال المحقّق الإيروانى «ره» فى الحاشـيه: «إذا كان تصـديقه تكذيبا للشارع كان إخباره أيضا تكذيبا للشارع الحاكم بكذبه، و تكذيب الشارع كفر، إلّا أن يكون مراده الكذب المخبرىّ لا الخبرىّ.» «۲»

(۴) يعنى مـا حكـاه عن جـامع المقاصـد فى تعريفه أعنى: «الإخبـار عن أحكـام النجـوم باعتبـار الحركـات الفلكيّه و الاتصالات الكوكبيّه.» و ليس فى كلامه هذا

---

(۱) الوسائل ۱۲/ ۱۰۴، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۱.

(۲) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۴.

فيما يعتقـده المنجّم إلى ملاحظه مطابقته لأحـد [لإحـدى] موجبات الكفر من إنكار الصانع أو غيره ممّا علم من الـدين بـديهه. و لعلّه لـذا اقتصـر الشـهيد- فيما تقدّم من القواعد- فى تكفير المنجّم، على من يعتقد فى الكواكب أنّها مدبّره لهذا العالم و موجده له، و لم يكفّر غير هـذا الصـنف- كمـا سيجى ء تتمه كلامـه السّابق- و لا شكّ أنّ هـذا الاعتقاد إنكار إمّا للصانع، و إمّا لما هو ضرورىّ الدين من فعله- تعالى- و هو إيجاد العالم و تدبيره (۱)

تعرّض للتأثير لا بنحو الاستقلال و لا بنحو المدخليّه. و لكن المصنّف ذكر

فى المقام الثالث- كما مرّ-: «الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكوره فيها بالاستقلال أو بالمدخليّه.»، ثمّ قال: «و هو المصطلح عليه بالتنجيم، فظاهر الفتاوى و النصوص حرمته مؤكّده.»، ثمّ ذكر النصوص المذكوره بعنوان الدليل. فكأنّه «ره» هنا نسى ما ذكره هناك و مشى عليه.

أقول: و قد مرّ منّا أنّ تعريف التنجيم- فى كلامهما- بالإخبار لا يخلو من مسامحه، و لم يثبت لنا اصطلاح الفقهاء على ذلك. و الظاهر من اللفظ نفس استخراج الأحكام و ارتباط الحوادث الكونيّه بالأوضاع الفلكيّه. اللّهم إلّا أن يقال: إنّ نفس الاستخراج لا وجه لحرمته، بل هو بنفسه من مصاديق التدبّر و التفكّر فى ملكوت السماء و الأرض و هو أمر مرغوب فيه موجب لمعرفه الحقّ- تعالى- و قدرته و إنّما المحرّم ترتيب الأثر القطعىّ على ذلك إمّا بالإخبار أو بالاعتقاد، فهذا يصير قرينه على إراده أحدهما فتدبّر.

(۱) لا يخفى أنّ الإسلام عباره عن الشهاده بالتوحيد و برساله النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم فى الأوّل:

قال السيّد شارح النخبه: «إنّ المنجّم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم، و لا يقولون بمفلّك و لا خالق، و هم فرقه من الطبعيين يستمطرون بالأنواء (۱) معدودون من فرق الكفر فى مسفورات الخاصّه و العامّه، يعتقدون فى الإنسان أنّه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيّا، فإذا مات بطل و اضمحلّ، و ينكرون جميع الأصول الخمسه.» انتهى.

التصديق بهما، و التصديق بالرساله تتضمّن لا محاله التصديق بكلّ ما جاء به النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من الكتاب

و السنه بسعتهما، فإن أنكر أحد واحدا ممّا جاء به النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم مع الالتفات إلى كونه ممّا جاء به و العلم بذلك فمآل ذلك إلى إنكار الرساله ببعضها فيصير كافرا لذلك، و أمّا بدون الالتفات إلى ذلك فلا يحكم عليه بالكفر بعد ما أقرّ بالشهادتين و لا فرق فى ذلك بين كون هذا الأمر من ضروريّات الدين أم لا، و لا دليل على كون إنكار الضروريّ بعنوانه من موجبات الكفر. نعم كون الشى ء ضروريّا أماره غالبيّه على كون المنكر ملتفتا إلى كونه ممّا جاء به النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. فإذا كان الشخص المنكر ممّن يحتمل فى حقّه عدم الالتفات إلى ذلك فلا يحكم بكفره.

(۱) فى لسان العرب: «و النوء: النجم إذا مال للمغيب، و الجمع أنواء و نوءان حكاه ابن جنّى ... و قيل: معنى النوء: سقوط نجم من المنازل فى المغرب مع الفجر و طلوع رقيبه- و هو نجم آخر يقابله- من ساعته فى المشرق فى كلّ ليله إلى ثلاثه عشر يوما ... قال: و إنّما سمى نوءا، لأنّه إذا سقط الغارب ناء الطالع و ذلك الطلوع هو النوء، و بعضهم يجعل النوء السقوط، كأنّه من الأضداد ... و

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۵۵

ثمّ قال «ره»: «و أمّا هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيّارات و ربّما يتخرّصون عليها بأحكام مبهمه متشابهه ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين- مع صحّه عقائدهم الإسلاميّه- فغير معلوم دخولهم فى المنجّمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد.» انتهى. (۱)

كانت العرب تضيف الأمطار و الرياح و الحرّ و البرد إلى السّاقط منها،

و قال الأصمعیّ: إلی الطالع منها فی سلطانه فتقول: مطرنا بنوء کذا ... و فی الحدیث:

«ثلاث من أمر الجاهلیّه: الطعن فی الأنساب و النیاحه و الأنواء.» قال أبو عبید:

الأنواء ثمانیه و عشرون نجما معروفه المطالع فی أزمنه السنه کلّها من الصیف و الشتاء و الربیع و الخریف ... قال: و إنّما سمّی نوءا، لأنّه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق ینوء نوءا أی نهض و طلع ... قال شمر: هذه الثمانیه و عشرون التی أراد أبو عبید هی منازل القمر و هی معروفه عند العرب و غیرهم من الفرس و الروم و الهند لم یختلفوا فی أنّها ثمانیه و عشرون ینزل القمر کلّ لیله فی منزله منها، و منه قوله- تعالی-: وَ الْقَمَرَ قَدَّرْنٰاهُ مَنٰازِلَ ... و قال الزجّاج فی بعض أمالیه و ذکر قول النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «من قال: سقینا بالنجم فقد آمن بالنجم و کفر باللّه، و من قال: سقانا اللّه فقد آمن باللّه و کفر بالنجم.» قال: و معنی مطرنا بنوء کذا أی مطرنا بطلوع نجم و سقوط آخر الخ.» «۱» و راجع فی هذا المجال نهایه ابن الأثیر و مجمع البحرین أیضا. «۲»

(۱) شرح النخبه للسیّد عبد اللّه حفید السیّد نعمه اللّه الجزائری- رحمهما اللّه-.

---

(۱) لسان العرب ۱/ ۱۷۵- ۱۷۷.

(۲) النهایه لابن الأثیر ۵/ ۱۲۲؛ مجمع البحرین ۱/ ۴۲۲.

أقول: فیه- مضافا إلی عدم انحصار الکفّار من المنجّمین فی من ذکر، بل هم علی فرق ثلاث، کما أشرنا إلیه و سیجی ء التصریح به من البحار فی مسأله السّحر-: إنّ النزاع المشهور بین المسلمین فی صحّه التنجیم و بطلانه

هو المعنى الـذى ذكره أخيرا.- كما عرفت من جامع المقاصـد- و المطاعن الوارده فى الأخبار المتقدّمه و غيرها- كلّها أو جلّها- على هؤلاء دون المنجّم بالمعنى الذى ذكره أوّلا.

و ملخّص الكلام: أنّ ما ورد فيهم من المطاعن لا صـراحه فيها بكفرهم، بل ظاهر ما عرفت خلافه. و يؤيّده ما رواه فى البحار عن محمّد و هارون- ابنى سهل النوبختى- أنّها كتبا إلى أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«نحن ولد نوبخت المنجّم. و قد كنّا كتبنا إليك هل يحلّ النظر فيها؟.

فكتبت: نعم، و المنجّمون يختلفون فى صـفه الفلـك: فبعضـهم يقولون: إنّ الفلـك فيه النجوم و الشـمس و القمر- إلى أن قال-: فكتب عليه السّلام: نعم، ما لم يخرج من التوحيد.» (۱)

---

(۱) البحـار و تتمه الروايه بعـد قوله: «و القمر» هكـذا: «معلّق بالسـماء و هو دون السـماء، و هو الـذى يـدور بـالنجوم و الشـمس و القمر، و السـماء فإنّها لا تتحرّك و لا تدور، و يقولون: دوران الفلك تحت الأرض و إنّ الشـمس تدور مع الفلك تحت الأرض و تغيب فى المغرب تحت الأرض و تطلع بالغداه من المشـرق، فكتب عليه السّـلام: «نعم ما لم يخرج من التوحيد.» قال المجلسى: بيان «معلّق بالسـماء» أى الفلك معلّق بالسـماء، و لعلّ مرادهم بالسّماء: الفلك التاسع، و بعدم حركتها: أنّها لا تتحرّك بالحركات الخاصّه للكواكب. و قولهم: «دوران

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۵۷

....

الفلك تحت الأرض» يحتمل الخاصّه و اليوميّه و الأعمّ. و غرضـهم: أنّ الكواكب كما تتحرّك تبعا للأفلاك فوق الأرض فكـذا تتحرّك تحتها. و قولهم: «و إنّ الشمس تدور مع الفلك» أى بالحركه اليوميّه، هذا ما خطر بالبال فى تأويله. و ظاهره أنّ الأفلاك غير السماوات، و

لعلّه كان ذلک مذهبا لجماعه كما ذهب إليه الكراجكى حيث قال فى كنز الفوائد:

«اعلم أنّ الأرض على هيئه الكره» [و ذكر هيئه الأرض و الماء و الهواء و الأفلاک التسعه على النحو المشهور، ثم قال]:

«ثمّ السماوات السبع تحيط بالأفلاک، و هى مساكن الأملاک و من رفعه اللّه- تعالى- إلى سمائه من أنبيائه و حججه عليهم السّلام.» انتهى. و هذا قول غريب لم أر به قائلا غيره. و مخالفته لظاهر الآيه أكثر من القول المشهور.

فكتب: «نعم» أى تحلّ النظر فيها. «ما لم يخرج من التوحيد» أى ما لم ينته إلى القول بتأثير الكواكب و أنّها شريكه فى الخلق و التدبير للربّ سبحانه. و الظاهر أنّ المراد بالنظر فى النجوم هنا علم الهيئه و التفكّر فى كيفيه دوران الكواكب و الأفلاک و قدر حركاتها و أشباه ذلک، لا استخراج الأحكام و الإخبار عن الحوادث.» انتهى كلام المجلسيّ فى البحار. «۱»

أقول: ما ذكره فى مقام التأويل من حمل السّماء على الفلک التاسع و حمل عدم حركتها على عدم الحركه الخاصّه للكواكب بعيد جدّا مخالف للظاهر، إذ ظاهر الحديث كون الأفلاک غير السماء كما فى كلام الكراجكى «ره».

و لعلّ المراد بالأفلاک: المدارات التى تدور فيها النجوم و الكواكب لا ما فرضه

---

(۱) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۵۰- ۲۵۲ (ط. إيران، ج ۵۸)، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم و العمل به.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۵۸

[الثانى: أنّها تفعل الآثار المنسوبه إليها و اللّه- سبحانه- هو المؤثّر الأعظم]

اشاره

الثانى: أنّها تفعل الآثار المنسوبه إليها و اللّه- سبحانه- هو المؤثّر الأعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلّامه و غيره. (۱)

المشهور من الأجسام الكرويّه المحيطه بالأرض المركوز فى ثخنها الشمس و القمر و النجوم، و المراد بالسّماء الفضاء و الجوّ

المحيط بالأرض و سائر الكرات، و المراد بتعلّقها بها كونها سابحات فى هذا الجوّ. و إنّما فسّر المجلسى السّماء بالفلك التاسع لما رسخ فى ذهنه من وجود الأفلاك التسعه و أنّ فوقها لا خلأ و لا ملأ من جهه اشتهار ذلك فى المحيط العلميّ السابق. هذا.

و قال المحقّق الإيروانى «ره» فى الحاشيه: «ظاهر الروايه أو صريحها هو اختصاص المطاعن على المنجّمين بما إذا كان موجبا للخروج عن التوحيد مع عدم البأس فى غيره فكان التنجيم بين مباح و بين كفر صريح فهى تشهد على صدق ما تقدّم من شارح النخبه.» «۱»

(۱) أقول: الظاهر من الوجه الثانى فاعليّه الأفلاك للحوادث بنحو الاختيار و لكن تحت مشيه اللّه- تعالى- و من الوجه الثالث الآتى التأثير الطبيعيّ كتأثير النار فى الإحراق فاحتمال إراده الفاعليّه الاختياريّه و الاضطراريّه معا من الوجه الثانى بلا وجه.

و فى حاشيه الإيروانى «ره»: «الظاهر أنّ مراده من التأثير، التأثير على وجه الآليّه كان ذلك بالاختيار أو بالاضطرار. و صور التأثير بالاستقلال إمّا على وجه تمام المؤثّر أو على وجه جزء المؤثّر تندرج فى القسم الأوّل، و إن كان ظاهر عنوان المصنّف هناك هو تمام المؤثّر فكان صوره التأثير على وجه الجزئيّه خارجا من هذا و

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۴.

[كلمات العلماء فى المقام]

قال العلّامه فى محكيّ شرح فصّ الياقوت (۱): «اختلف قول المنجّمين على قولين أحدهما: قول من يقول: إنّها حيّه مختاره.

الثانى: قول من يقول: إنّها موجبه، و القولان باطلان.»

ذاك. و يحتمل أن يكون مراده من هذا الآليّه الاختياريّه كما يشهده بعض عبائره، و من القسم الثالث الآليّه القهريه و إن لم تساعده عبائره هناك لظهورها بل صراحتها

فی التلازم الاتفاقی. لکن إفراد التلازم الاتّفاقی قسما برأسه صریح فیما قلناه.» «۱»

أقول: مراده بالتلازم الاتفاقی کون الربط بنحو الکاشف و المکشوف المذکور فی الوجه الرابع الآتی و التمثیل للوجه الثالث بالنار و الإحراق دلیل علی إراده التأثیر الطبیعی لا التلازم الاتفاقی و إن أوهم ما یأتی من القواعد من التعبیر: «بأنّ اللّه أجری عادته» عدم إراده التأثیر. و سیجی ء منّا المناقشه فی ذلک.

(۱) قال العلّامه فی مقدّمه شرحه المسمّی: «أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت»: «و قد صنّف شیخنا الأقدم و إمامنا الأعظم أبو إسحاق إبراهیم بن نوبخت «قده» مختصرا سمّاه الیاقوت ...» و علی هذا فکتاب العلّامه شرح للیاقوت لا لفصّ الیاقوت. و راجع فی هذا المجال الذریعه إلی تصانیف الشیعه فی لغه یاقوت «۲». هذا.

و العلّامه بعد حکمه ببطلان القولین- کما فی عباره المصنّف- قال: «أمّا الأوّل فلأنّها أجسام محدثه فلا تکون آلهه، و لأنّها محتاجه إلی محدث غیر جسم فلا بدّ من القول بالصانع. و أمّا الثانی فلأنّ الکواکب المعیّن (المعنی لها. خ) کالمریخ مثلا

---

(۱) نفس المصدر السابق/ ۲۴.

(۲) الذریعه إلی تصانیف الشیعه ۲۵/ ۲۷۱.

[هل قائل هذا القول کافر أم لا؟]

و قد تقدّم عن المجلسی «ره» أنّ القول بکونها فاعله بالإراده و الاختیار- و إن توقّف تأثیرها علی شرائط أخر- کفر.» (۱) و هو ظاهر أکثر العبارات المتقدّمه. و لعلّ وجهه: أنّ نسبه الأفعال التی دلّت ضروره الدین علی استنادها إلی اللّه تعالی- کالخلق و الرزق و الإحیاء و الإماته و غیرها- إلی غیره- تعالی- مخالف لضروره الدین.

لکن ظاهر شیخنا الشهید- فی القواعد- العدم، فإنّه بعد ما ذکر الکلام الذی نقلناه منه سابقا قال: «و إن اعتقد أنّها تفعل

الآثار المنسوبه إليها و اللّه- سبحانه- هو المؤثّر الأعظم فهو مخطئ، إذ لا حياه لهذه

إذا كـان مقتضـيا للحرب لزم دوام وقوع الهرج و المرج فى العـالم و أن لا تسـتقر أفعالهم على حال من الأحوال و لمّا كان ذلك باطلا كان ما ذكروه باطلا.

و أمّا القـائلون بالطبائع الـذين يسـتندون الأفعال إلى مجرّد الطبيعه فيبطل قولهم بمثل ذلك أيضا فإنّ الطبيعه قوّه جسـمانيه و كلّ جسم محدث و كلّ قوّه حالّه فيه فهى محدثه تفتقر إلى محدث غير طبيعيّه و إلّا لزم التسلسل فلا بدّ من القول بالصانع- سبحانه و تعالى-» «۱» و على هذا فكلام العلّامه مناسب لما مرّ من الوجه الأوّل و لا يرتبط بالوجه الثانى.

(۱) فى حاشيه الإيروانى: «ظاهر المجلسـى التأثير و لو بالتفويض من خالقها دون مجرّد الآليّه، و نحوه سائر ما تقـدّمت من العبائر فصوره اعتقاد الآليّه حتى مع ثبوت الاختيار خارج عن مورد حكمهم بالكفر، نعم إذا اعتقـد الملازمه على وجه لا يقبل التفكيك و لو بالدعاء و الصدقه يرجع ذلك إلى إنكار ضرورىّ من

---

(۱) أنوار الملكوت/ ۱۹۹، المسأله ۱۶ من مبحث النبوّه فى الردّ على المنجّمين.

الكواكب ثابته بدليل عقلىّ و لا نقلىّ.» انتهى. (۱) و ظاهره أنّ عدم القول بذلك لعدم المقتضـى له و هو الدليل لا لوجود المانع منه، و هو انعقاد الضروره على خلافه، فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

و لعـلّ وجهه: أنّ الضـرورىّ عـدم نسـبه تلـك الأفعـال إلى فاعـل مختـار باختيـار مسـتقلّ مغـاير لاختيـار اللّه- كما هو ظاهر قول المفوّضه- أمّا استنادها إلى الفاعل بإراده اللّه المختار بعين مشيّته و اختياره حتى يكون كالآله بزياده الشعور و قيام الاختيار

به- بحيث يصدق أنّه فعله و فعل اللّه (٢)- فلا؛ إذ المخالف للضروره إنكار نسبه الفعل إلى اللّه- تعالى- على وجه الحقيقه. لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق أنّه فعله.

ضروريّات الدين.» «١»

(١) القواعد و الفوائد و قد مرّ نقل كلامه بتمامه مع توضيحه و شرحه. «٢»

(٢) لا- بنحو المشاركه فى الفعل و أن يكون كلّ منهما جزءا من العلّه، بل بنحو الطوليّه فى الفاعليّه نظير فاعليّه الإنسان باختياره و مشيّته فى طول فاعليّه اللّه- تعالى- لكلّ شى ء، فالإنسان- بوحدته- موجد لفعله بمشيّته، و هو و مشيّته و فعله كلّها من نظام الوجود المتقوّم بمشيه اللّه- تعالى- حدوثا و بقاء.

قال اللّه- تعالى- فى سوره التكوير: لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ* وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ. «٣»

---

(١) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ٢٤.

(٢) القواعد و الفوائد ٢/ ٣٥؛ و راجع ص ٢٢ من هذا الكتاب.

(٣) سوره التكوير (٨١)، الآيتان ٢٨ و ٢٩.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٦٢

نعم ما ذكره الشهيد «ره» من عدم الدليل عليه حقّ، فالقول به تخرّص و نسبه فعل اللّه إلى غيره بلا دليل و هو قبيح.

و ما ذكره- قدّس سرّه- كان مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد اللّه عليه السّلام فقال: ما تقول فى من يزعم أنّ هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعه؟. قال عليه السّلام:

«يحتاجون إلى دليل أنّ هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متعبه لا تفتر و سائره لا تقف.»- ثمّ قال: «و إنّ لكلّ نجم منها موكّل مدبّر، فهى بمنزله العبيد المأمورين المنهيّين.

فلو كانت قديمه أزليّه لم تتغيّر من حال إلى حال ... الخبر.» (۱)

و قال: اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا «۱»

و قال: قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ «۲» فتاره أسند التوفّى إلى نفسه و أخرى إلى ملك الموت. و كلاهما صحيح، إذ ملك الموت متقوّم حدوثا و بقاء بمشيّه اللّه- تعالى-.

و من هذا القبيل أيضا قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. «۳» و هذا هو الأمر بين الأمرين الذى نصّ عليه أئمّتنا عليهم السّلام كما مرّ.

(۱) الاحتجاج «۴» و قال الإيروانى «ره» فى الحاشيه: «ما فى الاحتجاج

---

(۱) سوره الزمر (۳۹)، الآيه ۴۲.

(۲) سوره السجده (۳۲)، الآيه ۱۱.

(۳) سوره الأنفال (۸)، الآيه ۱۷.

(۴) الاحتجاج/ ۱۹۰ طبعه النجف (۲/ ۹۳)، و ۲/ ۲۴۰ طبعه قم.

و الظاهر أنّ قوله: «بمنزله العبيد المأمورين المنهيّين» يعنى فى حركاتهم، لا أنّهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم فهى مدبّره باختيارها المنبعث عن أمر اللّه- تعالى-. (۱)

نعم، ذكر المحدّث الكاشانى- فى الوافى- فى توجيه البداء كلاما ربّما يظهر منه مخالفه المشهور حيث قال: «فاعلم أنّ القوى المنطبعه الفلكيه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده، لعدم تناهى تلك الأمور بل إنّما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا، فإنّ ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك و نتائج بركاتها فهى تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا.» (۲) انتهى موضع الحاجه. و ظاهره أنّها فاعله بالاختيار لملزومات الحوادث.

صريح فى آليّه الأنجم السبعه و قد نفى عنها التدبير بالاستقلال ردّا على من زعمه بعدم الدليل على الاستقلال فكان ذلك

دليلاـ على الآليّه التى أنكر الشهيد قيام الدليل عليها، بل فى تشبيهها بالعبيد إيماء إلى ثبوت الاختيار لها فى أفعالها. و فى عباره الشهيد إشعار بعدم إنكاره للآليه الاضطراريه حيث نفى الدليل على حياتها.» «۱»

(۱) الظاهر أنّ الجمله عطف على المنفى يعنى ليس المراد أنّها مأموره بتدبير العالم حتّى يكون تدبيرها له باختيارها المنبعث عن أمر اللّه- تعالى-.

(۲) أقول: حيث إنّ المصنّف نقل كلام صاحب الوافى ناقصا غير واف ببيان مقصوده كان المناسب نقله وافيا فنقول: قال فى شرح روايات باب البداء من

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۴.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۶۴

و بالجمله فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثانى لم يظهر من الأخبار، و مخالفته لضروره الدين لم يثبت أيضا إذ ليس المراد العليّه التامّه كيف؟! و قد حاول المحدّث الكاشانى بهذه المقدّمات إثبات البداء.

أصول الكافى المذكور فى كتاب التوحيد منه: «فان قيل: كيف يصحّ نسبه البداء إلى اللّه- تعالى- مع إحاطه علمه بكلّ شى ء أزلاـ و أبدا على ما هو عليه فى نفس الأمر و تقدّسه عمّا يوجب التغيّر و السنوح و نحوهما، فاعلم أنّ القوى المنطبعه الفلكيّه لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعه واحده لعدم تناهى تلك الأمور، بل إنّما ينتقش فيها الحوادث شيئا فشيئا و جمله فجمله مع أسبابها و عللها على نهج مستمرّ و نظام مستقرّ، فإنّ ما يحدث فى عالم الكون و الفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك و نتائج بركاتها فهى تعلم أنّه كلّما كان كذا كان كذا، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمر ما فى هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم، و ربّما تأخّر بعض الأسباب

الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقيّه الأسباب لو لا ذلك السبب و لم يحصل لها العلم بذلك بعد، لعدم اطّلاعها على سبب ذلك السبب، ثمّ لمّا جاء أوانه و اطّلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل فيمحى عنها نقش الحكم السابق و يثبت الحكم الآخر.

مثلا لمّا حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا فى ليله كذا لأسباب تقتضى ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدّقه، الذى سيأتى به قبيل ذلك الوقت، لعدم اطلاعها على أسباب التصدّق بعد ثمّ علمت به و كان موته بتلك الأسباب مشروطا بأن لا يتصدّق فتحكم أوّلا بالموت و ثانيا بالبرء ... فهذا هو السبب فى البداء و المحو و الإثبات و التردّد و أمثال ذلك فى أمور العالم. و أمّا نسبه ذلك كلّه إلى اللّه-

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٦٥

....

تعالى- فلأنّ كلّ ما يجرى فى هذا العالم الملكوتى إنّما يجرى بإراده اللّه- تعالى-، بل فعلهم بعينه فعل اللّه- سبحانه- حيث إنّهم لا يَعْصُونَ اللّهَ مٰا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مٰا يُؤْمَرُونَ إذ لا داعى لهم على الفعل إلّا إراده اللّه- عزّ و جلّ- لاستهلاك إرادتهم فى إرادته- تعالى- ...» «١» انتهى ما أردنا نقله من كلامه.

أقول: هذا بالنسبه إلى حكم النفوس الفلكيّه، و أمّا بالنسبه إلى النفوس النبويّه، و الولويّه فلعلّه يقول إنّهم كانوا ربّما يرتبطون بالنفوس الفلكيّه فيشاهدون فيها ما انتقش من الأحكام فيخبرون بها ثمّ يتغير الحكم الأوّل بمثل الصدقه و الدعاء و نحوهما كما فى قصّه إخبار النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بموت اليهودى عن قريب ثمّ تبيّن نجاته بالتصدّق. «٢» و للأستاذ الحكيم المتألّه آيه اللّه الطباطبائى- قدّس سرّه- حاشيه و

زينه فى ذيل الصحيحه المرويّه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام من قوله: «ما عظّم اللّه بمثل البداء» من أراد الاطّلاع عليها فليراجع أصول الكافى. «۳»

---

(۱) الوافى/ ۱۱۲ من الجزء الأوّل، المطبوع سابقا.

(۲) الكافى ۴/ ۵، كتاب الزكاه، باب الصدقه تدفع البلاء، الحديث ۳.

(۳) الكافى ۱/ ۱۴۶، كتاب التوحيد، باب البداء.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۶۶

[الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النّار]

الثالث: استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النّار (۱)

---

(۱) فى حاشيه المحقّق الإيروانى فى ذيل التمثيل بالنار و الإحراق قال: «يعنى من باب التلازم الاتفاقى بلا تأثير و لا آليه.» «۱» و فيه أيضا فى ذيل ما سيجى ء من المصنّف من قوله: «ثمّ على تقديره فليس فيه دلاله ...» قال: «هذه العباره إلى آخرها أجنبيّه عن المقام، إذ لم يكن الكلام فى ثبوت التأثير و لو على نحو الآليّه، بل فى التلازم و قد اعترف به فى العباره.» «۲»

أقول: ما ذكره عجيب، إذ المفروض فى الوجه الثالث ليس هو التلازم الاتّفاقى بل التأثير الطبيعىّ، و النار مقتضيه للإحراق و مؤثّره فيه حقيقه و إن لم يكن بنحو العلّيه التامّه و ليس إسناده إليها مجازيّا، و هكذا الكلام فى الأغذيه و الأدويه و نحوهما.

و ما مرّ منّا فى بيان الأمر بين الأمرين لا ينحصر فى الفواعل الاختياريّه كالإنسان مثلا بل يجرى فى جميع المقتضيات و الفواعل حتى المؤثّرات الطبيعيّه. و المصنّف أيضا لا ينكر السببيّه و التأثير و لم يعترف بالتلازم الاتّفاقى.

نعم كلام الشهيد فى القواعد يوهم ما عليه الأشاعره من استناد جميع الآثار إلى اللّه- تعالى- حقيقه و أنّ الوسائط ليس بعلل و أسباب. بل هى موضوعات لأفعال اللّه- تعالى- و أنّه جرى عادته عل إيجاد الإحراق

مثلا عنـد وجود النار من دون تأثير لوجود النار فى ذلك و لا سيّما إن كان المـذكور فى كلامه كلمه: «يفعل» مـذكرا، لا كلمه: «تفعل»، و هذا مضافا إلى كونه مخالفا للوجدان مخالف لما نصّ عليه أئمّتنا عليهم السّلام من الأمر بين الأمرين فتدبّر.

---

(١) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ٢۴.

(٢) نفس المصدر.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ۶٧

و ظاهر كلمات كثير ممّن تقدّم كون هذا الاعتقاد كفرا. (١) إلّا أنّه قال شيخنا المتقدّم فى القواعد بعد الوجهين الأوّلين: «و أمّا ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديّات- بمعنى أنّ اللّه- تعالى- أجرى عادته أنّها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل [تفعل- القواعد] ما ينسب إليها و يكون ربط المسبّبات بها كربط مسبّبات الأدويه و الأغذيه بها مجازا باعتبار الربط العادىّ لا الربط العقلىّ الحقيقىّ [لا الفعل الحقيقىّ- القواعد]- فهذا لا يكفر معتقده لكنّه مخطئ و إن كان أقلّ خطأ من الأوّل لأنّ وقوع هذه الآثار عندها ليس بدائم و لا أكثرىّ.» «١» انتهى.

و غرضه من التعليل المذكور، الإشاره إلى عدم ثبوت الربط العادىّ لعدم ثبوته بالحسّ- كالحراره الحاصله بسبب النار و الشمس و بروده القمر- و لا بالعاده الدائمه و لا الغالبه لعدم العلم بتكرّر الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظنّ.

ثمّ على تقديره فليس فيه دلاله على تأثير تلك الحركات فى الحوادث فلعلّ الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثّر ثالث فتكونان من المتلازمين فى الوجود.

---

(١) حيث إنّهم حكموا بكون القول بالتأثير كفرا و لو على نحو المدخليّه.

---

(١) القواعد و الفوائد ٢/ ٣۵.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ۶٨

و بالجمله فمقتضى ما ورد

من أنّه: «أبى اللّه أن يجرى الأشـياء إلّا بأسبابها [إلّا بالأسباب- الكافى].» «۱» كون كلّ حادث مسبّبا. و أمّا أنّ السبب هى الحركه الفلكيّه أو غيرها فلم يثبت، و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضروره الدين.

بـل فى بعض الأخبـار مـا يـدلّ بظـاهره على ثبوت التـأثير للكواكب مثل ما فى الاحتجاج عن أبان بن تغلب- فى حـديث اليمانى الذى دخل على أبى عبد اللّه عليه السّـلام و سمّاه باسمه الذى لم يعلمه أحد، و هو سعد- فقال له: «يا سعد و ما صناعتك؟. قال: أنا أهل بيت ننظر فى النجوم- إلى أن قال عليه السّلام-: ما اسم النجم الذى إذا طلع هاجت الإبل؟ قال:

لا أدرى، قال: صـدقت. قال: ما اسم النجم الـذى إذا طلع هاجت البقر؟. قال: لا أدرى، قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذى إذا طلع هـاجت الكلاب؟. قال: لا أدرى، قال: صـدقت فى قولك لا أدرى، فما زحل عنـدكم فى النجوم؟. فقال سـعد: نجم نحس!. فقال أبو عبد اللّه عليه السّـلام: لا تقل هذا، فانّه نجم أمير المؤمنين عليه السّـلام و هو نجم الأوصياء، و هو النجم الثاقب الذى قال اللّه- تعالى- فى كتابه.» (۱)

---

(۱) راجع الاحتجاج «۲» و الروايه مرسله. و يمكن منع ظهورها فى التأثير، إذ يكفى فى صدق الشرط مجرّد الموافاه الوجوديّه بين الشرط و الجزاء.

---

(۱) الكافى ۱/ ۱۸۳، كتاب الحجه، باب معرفه الإمام و الرد إليه، الحديث ۷.

(۲) الاحتجاج/ ۱۹۳ طبعه النجف (۲/ ۱۰۰)، و ۲/ ۲۵۰ طبعه قم.

و فى روايه المدائنى- المرويّه عن الكافى- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إنّ اللّه خلق نجما فى الفلك السّابع فخلقه من ماء بارد،

و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حارّ، و هو نجم الأنبياء و الأوصياء، و هو نجم أمير المؤمنين عليه السّلام يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراش التراب و توسّد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب. و ما خلق اللّه نجما أقرب إلى اللّه تعالى منه.» (۱)

و الظاهر أنّ أمر النجم بما ذكر من المحاسن كنايه عن اقتضائه لها.

---

(۱) راجع الكافى «۱» و فى السند سهل بن زياد عن الحسن بن علىّ بن عثمان عن أبى عبد اللّه المدائنى، و الأمر فى سهل و لكنّ الأخيرين مجهولان.

و استدلال المصنّف بهذه الروايه مبنىّ على ما استظهره من كون المراد بأمر النجم بما ذكر اقتضائه له تكوينا. و لكن المجلسى «ره» فى مرآه العقول حمل الأمر فيها على معنى آخر فقال: «لعلّ المراد أنّ من ينسب إليه هكذا حاله، أو أنّ من كان هذا الكوكب طالع ولادته يكون كذلك، أو المنسوبون إلى هذا الكوكب يأمرون بذلك.» «۲»

---

(۱) الكافى ۸/ ۲۵۷، كتاب الروضه، خطبه أمير المؤمنين «ع» بعد الجمل، الحديث ۳۶۹.

(۲) مرآه العقول ۲۶/ ۲۴۳، كتاب الروضه، باب إنّ اللّه يقبل التوبه ...، الحديث ۳۶۹.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۷۰

[الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف]

اشاره

الرابع: أن يكون ربط الحركات بالحوادث من قبيل ربط الكاشف بالمكشوف (۱) و الظاهر أنّ هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا.

[هذا الاعتقاد ليس بكفر]

قال شيخنا البهائى «ره»- بعد كلامه المتقدّم الظاهر فى تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليّتها- ما هذا لفظه: «و إن قالوا: إنّ اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم ممّا يوجده اللّه- سبحانه- بقدرته و إرادته، كما أنّ حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدلّ بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحّه و اشتداد

المرض و نحوه، و كما يستدلّ باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبله، فهذا لا مانع منه و لا حرج فى اعتقاده. و ما روى فى صحّه علم النجوم و جواز تعلّمه محمول على هذا المعنى.» «۱» انتهى.

---

(۱) فى حاشيه الإيروانى: «عدّ هذا قسما برأسه فى غير محلّه فإنّ الربط بين الكاشف و المنكشف ليس إلّا التلازم الوجودىّ إمّا لعلاقه أو من باب الاتفاق و قد تقدّمت صورتا التأثير استقلالا و على وجه الآليه كما تقدّمت صوره التلازم الاتفاقىّ فلم يبق ما يكون رابع الأقسام.» «۲»

أقول: قد مرّ منّا أنّ الوجه الثالث ليس هو التلازم الاتفاقىّ بل من قبيل التأثير الطبيعى كالنار فى الإحراق فيكون الوجه الرابع مغايرا للوجوه الثلاثه الماضيه.

---

(۱) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۹۱ (ط. بيروت)، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم و العمل به.

(۲) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۴.

و ممّا يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجّمين ما تقدّم من قول العلّامه «ره»: «إنّ المنجّمين بين قائل بحياه الكواكب و كونها فاعله مختاره، و بين

من قال: إنّها موجبه.» (۱)

و يظهر ذلك من السيّد «ره» حيث قال- بعد إطاله الكلام فى التشنيع عليهم- ما هذا لفظه المحكىّ: «و ما فيهم أحد يذهب إلى أنّ اللّه- تعالى- أجرى العاده بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعلا من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فى ذلك.» قال: «و من ادّعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و متجمّل بهذا المذهب عند أهل الإسلام.» (۲) انتهى.

لكن ظاهر المحكىّ عن ابن طاوس: إنكار السيّد «ره» لذلك أيضا حيث إنّه بعد ما ذكر أنّ للنجوم علامات و دلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم- تعالى- أن يغيرها بالبرّ و الصدقه و الدعاء، و غير ذلك من الأسباب و جوّز تعلّم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنّها مؤثّره و حمل أخبار النهى على ما إذا اعتقد أنّها

---

(۱) راجع أنوار الملكوت و قد مرّ نقل كلامه. «۱»

(۲) راجع رسائل الشريف المرتضى «۲» و هذه العباره منه فى أوّل مسأله التنجيم، لا بعد إطاله الكلام فى التشنيع على المنجّمين.

---

(۱) أنوار الملكوت/ ۱۹۹، المسأله ۱۶ من مبحث النبوّه فى الردّ على المنجّمين.

(۲) رسائل الشريف المرتضى ۲/ ۳۰۲، مسأله فى الردّ على المنجّمين.

كذلك، أنكر على علم الهدى تحريم ذلك ثمّ ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعه من الشيعه كانوا عارفين به.» انتهى. (۱) و ما ذكره «ره» حقّ إلّا أنّ مجرّد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدى مع عدم الإحاطه بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطه لا يكون قطعيّا، بل و لا ظنّيا.

[ما ينكر على المنجّم أمران]

و السيّد علم

الهـدى إنّما أنكر من المنجّم أمرين: أحدهما: اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاوس. و الثانى: غلبه الإصابه فى أحكامهم- كما تقدّم منه ذلك فى صدر المسأله (٢)- و هذا أمر معلوم

---

(١) أقول: قـال ابن طاوس فى فرج المهموم: «فصل: و من أعظم من يعتقـد فيه أنّه ينكر دلاله النجوم على الحادثات من أصـحابنا المتكلّمين- تغمّـدهم اللّه بالرحمـات- السيّد المرتضـى- رضـى اللّه عنه- و أبلـغ مـا وقفت عليه من كلمـاته فى ذلـك فى جمله مسائـل سـأله عنهـا تلميـذه سلّار «ره» و إذا اعتـبر النـاظر فيهـا مـا ذكره فى آخر جوابه عنهـا وجـده يقول: إنّ اتصـال الكواكـب و انفصالها و تسـييرها لها أصول صـحيحه و قواعـد سديده، و هذا من أعظم الموافقه على ما ذكرناه من صـحّه دلاله النجوم، و إنما ينكر- رحمه اللّه- أنّ النجوم فـاعله، و ذلـك منكر و كفر كمـا دللنـا على فسـاده، و منكر أن تكون النجوم مؤثّره فى أجسامنـا و نحن على اعتقاده.» «١»

أقول: يظهر من هذا الفصل أنّ السيّد لا يعتقد فى حقّ السيّد أنّه ينكر دلاله النجوم على الحادثات بنحو الإطلاق.

(٢) راجع ما حكاه عنه المصنّف فى المقام الأوّل و رسائل الشريف

---

(١) فرج المهموم/ ٤١.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٧٣

بعد فرض عدم الإحاطه بالعلامات و معارضاتها.

و لقـد أجاد شـيخنا البهائى أيضا حيث أنكر الأمرين و قال- بعـد كلامه المتقـدّم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأماره و العلامه-: «اعلم أنّ الأمور التى يحكم بها المنجّمون من الحوادث الاستقباليّه أصول:

بعضـها مأخوذه من أصـحاب الوحى- سـلام اللّه عليهم-، و بعضـها يـدّعون لها التجربه، و بعضـها مبتن على أمور متشـعبه لا تفى القوه البشريه بضبطها و الإحاطه بها كما

يؤمى إليه قول الصادق عليه السّلام: «كثيره لا يدرك و قليله لا ينتج.» (١) و لذلك وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم، و من اتّفق له الجرى على الأصول الصحيحه صحّ كلامه و صدقت أحكامه لا محاله كما نطق به الصادق عليه السّلام و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلّا القليل، و اللّه الهادى إلى سواء السبيل.» «١» انتهى.

المرتضى. «٢»

(١) راجع الوسائل فى روايه عبد الرحمن بن سيّابه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:

«إنّكم تنظرون فى شى ء منها كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به.» «٣»

---

(١) بحار الأنوار ٥٥/ ٢٩٢، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم و العمل به.

(٢) رسائل الشريف المرتضى ٢/ ٣١١.

(٣) الوسائل ١٢/ ١٠٢، الباب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

و ما أفاده «ره» أوّلا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكيّه أمارات و علامات، و آخرا من عدم النفع فى علم النجوم إلّا مع الإحاطه التامّه، هو الذى صرّح به الصادق عليه السّلام فى روايه هشام الآتيه بقوله عليه السّلام: «إنّ أصل الحساب حقّ و لكن لا يعلم ذلك إلّا من علم مواليد الخلق.» «١»

و يدلّ أيضا على كلّ من الأمرين الأخبار المتكثّره. فما يدلّ على الأوّل و هو ثبوت الدلاله و العلامه فى الجمله- مضافا إلى ما تقدّم من روايه سعد المنجّم المحموله بعد الصرف عن ظاهرها الدالّ على سببيّه طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب، على كونه أماره و علامه عليه (١)- المروىّ فى الاحتجاج عن [من. ظ] روايه الدهقان المنجّم الذى استقبل أمير المؤمنين عليه السّلام حين

خروجه إلى نهروان فقال له عليه السّلام: يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب [قد اتصلت فيه كوكبان. الاحتجاج] و انقدح من برجك النيران و ليس لك الحرب بمكان، فقال عليه السّلام له: «أيّها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذّر عن الأقدار.»

---

(۱) فى حاشيه المحقّق الإيروانى: «بل القضيّه الشرطيّه غير ظاهره فى ثبوت التأثير بين طرفيها، و إنّما تؤدى التلازم الوجودىّ بين المقدّم و التالى بالأعمّ ممّا كان لعلاقه لزوميّه أو من باب محض الاتفاق.» «۲»

---

(۱) الوسائل ۱۲/ ۱۰۲، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۲) حاشيه المحقّق الإيروانى/ ۲۴.

ثمّ سأله عن مسائل كثيره من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها- إلى أن قال عليه السّلام له-: «أمّا قولك: انقدح من برجك النيران فكان الواجب أن تحكم به لى لا علىّ، أمّا نوره و ضياؤه فعندى، و أمّا حريقه و لهبه فذهب عنّى فهذه مسأله عميقه فاحسبها إن كنت حاسبا.» «۱» و فى روايه أخرى: أنّه عليه السّلام قال له: «احسبها إن كنت عالما بالأكوار و الأدوار، قال:

لو علمت هذا لعلمت أنّك تحصى عقود القصب فى هذه الأجمه.» «۲»

و فى الروايه الآتيه لعبد الرحمن بن سيّابه: «هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبه التى فى وسط الأجمه و عدد ما عن يمينها، و عدد ما عن يسارها، و عدد ما خلفها، و عدد ما أمامها حتى لا يخفى عليه شى ء من قصب الأجمه.» «۳»

[سابقه النجوم و أصله]

و فى البحار: وجد فى كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلىّ بن أبى طالب عليه السّلام: هل كان للنجوم أصل؟. قال عليه السّلام: «نعم نبىّ من الأنبياء قال له قومه:

إنّا لا- نؤمن بـك حتّى تعلّمنـا بـدأ الخلق و آجـالهم، فـأوحى اللّه- عزّ و جـلّ- إلى غمامه فأمطرتهم (و اسـتنقع حول الجبل) ماء صاف ثمّ أوحى اللّه إلى الشـمس و القمر و النجوم أن تجرى فى ذلك الماء. ثمّ أوحى اللّه إلى ذلك النبىّ أن يرتقى هو و قومه على الجبل فارتقوا الجبل فقاموا على الماء حتّى عرفوا بـدأ الخلق و آجالهم بمجارى الشـمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار، و كان أحدهم يعرف متى يموت و

---

(۱) راجع الاحتجاج/ ۱۲۵ طبعه النجف (۱/ ۳۵۵)، و ۱/ ۵۵۸ طبعه قم.

(۲) راجع فرج المهموم ۱۰۴؛ و بحار الأنوار ۵۵/ ۲۳۱، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم و العمل به.

(۳) راجع الكافى ۸/ ۱۹۵، كتاب الروضه، الحديث ۲۳۳.

نجف آبادى، حسين على منتظرى، دراسات فى المكاسب المحرمه، ۳ جلد، نشر تفكر، قم - ايران، اول، ۱۴۱۵ ه‍ ق

دراسات فى المكاسب المحرمه؛ ج ۳، ص: ۷۶

متى يمرض و من ذا الذى يولد له، و من ذا الذى لا يولد له فبقوا كذلك برهه من دهرهم.

ثمّ إن داود عليه السّلام قاتلهم على الكفر فأخرجوا إلى داود عليه السّلام فى القتال من لم يحضر أجله، و من حضر أجله خلّفوه فى بيوتهم فكـان يقتـل من أصـحاب داود و لا- يقتـل من هؤلاـء أحـد. فقـال داود: ربّ أقاتـل على طاعتـك و يقاتل هؤلاء على معصـيتك يقتل أصحابى و لا يقتل من هؤلاء أحد. فأوحى اللّه- عزّ و جلّ- إليه: إنى علّمتهم بدء الخلق و آجاله، و إنّما أخرجوا إليك من لم يحضره أجله، و من حضر أجله خلّفوه فى بيوتهم: فمن ثمّ يقتل

أصحابک و لا يقتل منهم أحد. قال داود عليه السّلام:

ربّ على ما ذا علّمتهم؟ .. قال على مجارى الشـمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار. قال: فدعا اللّه- عزّ و جلّ- فحبس الشـمس عليهم فزاد النهار و اختلطت الزياده بالليل و النهار فلم يعرفوا قدر الزياده فاختلط حسابهم. قال علىّ عليه السّلام: فمن ثمّ كره النظر فى علم النجوم.» (١)

---

(١) راجع البحـار نقلاـ عن النجوم و أراد به فرج المهموم لاـبن طاوس. قال المجلسـى فى مقام البيان: «أن تجرى فى ذلک الماء» يمكن أن يكون المراد جريان عكس الكواكب فيها فيكون الماء كالزيـج لهم لاستعلام مقـدار الحركات، أو خلق اللّه للكواكب أمثالا فأجراها فى الماء على قدر حركه أصلها فى السماء أو صغّرها و أنزلها و أجراها فيه.» «١»

---

(١) بحار الأنوار ٥٥/ ٢٣۶ و ٢٣٧، كتاب السماء و العالم، باب علم النجوم و العمل به.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٧٧

و فى البحار أيضا عن الكافى بالإسناد عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: سئل عن النجوم، فقال: «لا يعلمها إلّا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند.» «١» و بالإسناد عن محمد بن سالم قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

«قوم يقولون: النجوم أصـحّ من الرؤيا و كان ذلک صـحيحا حين لم يرد الشـمس على يوشع بن نون و امير المؤمنين عليه السّـلام فلمّا ردّ اللّه الشمس عليهما ضلّ فيها علماء النجوم.» (١)

و خبر يونس قال: قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام جعلت فداک أخبرنى عن علم النجوم ما هو.؟ قال: علم من علوم الأنبياء.» قال: فقلت: كان

أقول: الظاهر هو الاحتمال الأوّل و يبعد الأخيران.

(١) راجع البحار و

فرج المهموم «۲» و ظاهر عباره المصنّف أنّ هذه الروايه كسابقتها رواها فى البحار عن الكافى، و ليس كذلك بل رواها عن فرج المهموم و هو رواها عن الكلينى فى كتاب تفسير الرؤيا. و الراوى فى البحار محمد بن سام و فى فرج المهموم محمد بن غانم.

و فى حاشيه الإيروانى فى ذيل قوله: «و كان ذلك صحيحا حين لم يردّ الشمس» قال: «هذا لا ينافى ما تقدّم من اختلاط الحساب فى زمان داود عليه السّلام بدعائه، فلعلّ المطابقه التامّه و الإصابه الدائميّه سلبت فى زمانه و بقيت مطابقه غالبيّه فسلبت هذه أيضا عند ردّ الشمس على يوشع و على مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام فصارت الإصابه نادره.» «۳»

---

(۱) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۴۳؛ الوسائل ۱۲/ ۱۰۳، الباب ۲۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

(۲) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۴۲؛ فرج المهموم/ ۸۷.

(۳) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۴.

على بن أبى طالب عليه السّلام يعلمه؟ قال: «كان أعلم الناس به ... الخبر» (۱)

و خبر الريّان بن الصلت قال: حضر عند أبى الحسن الرضا عليه السّلام الصباح بن نصر الهندى و سأله عن علم النجوم فقال عليه السّلام: «هو علم فى أصله حقّ [هو علم فى أصل صحيح. البحار] و ذكروا أنّ أوّل من تكلّم به إدريس عليه السّلام و كان ذو القرنين به ماهرا، و أصل هذا العلم من اللّه- عزّ و جلّ-.» (۲)

و عن معلّى بن خنيس قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن النجوم أحقّ هى.؟ فقال: «نعم، إنّ اللّه- عزّ و جلّ- بعث المشترى إلى الأرض فى صوره رجل فأتى رجلا من العجم فعلّمه (۳) فلم يستكلموا

ذلک فأتی

أقول: یظهر من کلامه أنّ داود علیه السّلام کان قبل یوشع، مع وضوح أنّ یوشع کان وصیّا بلا فصل لموسی علیه السّلام و داود کان متأخّرا عنه بکثیر.

(۱) راجع البحار و فرج المهموم «۱» و الظاهر زیاده لفظ الخبر فی آخر الحدیث، إذ هو مذکور فی المتن بتمامه.

(۲) راجع البحار و فرج المهموم، و فی فرج المهموم: «الصباح بن النضر الهندی». «۲»

(۳) إلی هنا روایه المعلّی نعم لها ذیل لم ینقله المصنّف فراجع الکافی و الوسائل «۳» و أمّا من قوله: «فلم یستکملوا» فمن روایه الریّان، ففیها بعد العباره

---

(۱) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۳۵؛ فرج المهموم/ ۲۳.

(۲) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۴۵؛ فرج المهموم/ ۹۴.

(۳) الکافی ۸/ ۳۳۰ کتاب الروضه، الحدیث ۵۰۷؛ و الوسائل ۱۲/ ۱۰۲، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۳.

بلد الهند فعلّم رجلا منهم. فمن هناک صار علم النجوم بها، و قد قال قوم: هو علم من علوم الأنبیاء خصّوا به لأسباب شتّی فلم یستدرک المنجّمون الدقیق منها، فشاب الحقّ بالکذب.» إلی غیر ذلک ممّا یدلّ علی صحّه علم النجوم فی نفسه. (۱)

[ما دلّ علی کثره الخطأ و الغلط فی حساب المنجّمین]

و أمّا ما دلّ علی کثره الخطأ و الغلط فی حساب المنجّمین فهی کثیره:

منها: ما تقدّم فی الروایات السّابقه: مثل قوله علیه السّلام فی الروایه الأخیره: «فشاب الحقّ بالکذب».

و قوله علیه السّلام: «ضلّ فیها علماء النجوم.» (۲)

السّابقه: «و یقال: إنّ اللّه- تعالی- بعث النجم الذی هو المشتری إلی الأرض فی صوره رجل فأتی بلد العجم فعلّمهم- فی حدیث

طویل- فلم یستکملوا ذلک فأتی بلد الهند ...» فالمصنّف خلط بین الروایتین.

و فی حاشیه الإیروانی فی ذیل: «إنّ اللّه بعث المشتری» قال:

«هذا لا ينافى ما تقدّم فى كيفيّه التعليم فلعلّ التعليم، وقع فى وقائع متعدّده لطوائف متعدّدين.» «۱»

(۱) فى تفسير العيّاشى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «إنّ اللّه تبارک و تعالى خلق روح القدس فلم يخلق خلقا أقرب إلى اللّه منها و ليست بأكرم خلقه عليه فإذا أراد أمرا ألقاه إليها فألقاه إلى النجوم فجرت به.» «۲»

(۲) راجع ما مرّ من روايه محمّد بن سالم آنفا. «۳»

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۴.

(۲) تفسير العياشى ۲/ ۲۷۰، فى تفسير سوره النحل، الحديث ۷۰.

(۳) بحار الأنوار ۵۵/ ۲۴۲؛ و راجع ص ۷۷ من هذا الكتاب.

و قوله عليه السّلام- فى تخطئه ما ادّعاه المنجّم من أنّ زحل عندنا كوكب نحس: «أنّه كوكب أمير المؤمنين و الأوصياء عليهم السّلام.» (۱)

و تخطئه أمير المؤمنين عليه السّلام للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسه اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين عليه السّلام.» (۲)

و منها: خبر عبد الرحمن بن سيّابه قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

جعلت فداک إنّ الناس يقولون: إنّ النجوم لا يحلّ النظر فيها و هى تعجبنى، فإن كانت تضرّ بدينى فلا حاجه لى فى شى ء يضرّ بدينى، و إن كانت لا تضرّ بدينى فو اللّه إنّى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها؟.

فقال عليه السّلام: «ليس كما يقولون، لا تضرّ بدينك.» ثمّ قال عليه السّلام: «إنّكم تنظرون فى شى ء كثيره لا يدرک و قليله لا ينفع ... الخبر» «۱»

و منها: خبر هشام قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «كيف بصرک بالنجوم؟» قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم منّى. ثم سأله عن أشياء لم يعرفها، ثمّ قال عليه السّلام: «ما بال العسكرين يلتقيان

فی هـذا حاسب و فی ذلک حاسب فیحسب هـذا لصاحبه بالظفر و یحسب هذا لصاحبه بالظفر فلیتقیان فیهزم أحدهما الآخر فأین کانت النجوم؟.»

---

(۱) راجع ما مرّ من روایه سعد الیمانی المرویه عن الاحتجاج. «۲»

(۲) راجع ما مرّ من روایه الدهقان المرویه عن الاحتجاج. «۳»

---

(۱) الوسائل ۱۲/ ۱۰۱، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

(۲) راجع ص ۶۸ من هذا الکتاب.

(۳) راجع ص ۷۴ من هذا الکتاب.

قـال فقلت: (لاـ) و اللّه مـا أعلم ذلـک قـال: فقال علیه السّـلام: «صـدقت، إنّ أصل الحساب حقّ و لکن لا یعلم ذلک إلّا من علم موالید الخلق کلّهم.» «۱»

و منها: المرویّ فی الاحتجاج عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام- فی حـدیث-: إنّ زنـدیقا قال له: ما تقول فی علم النجوم؟ قال علیه السّـلام: «هو علم قلّت منـافعه و کثرت مضـارّه (لأنّه) لا یـدفع به المقـدور و لا یتّقی به المحـذور، إن خبّر المنجّم بالبلاء لم ینجه التحرّز عن القضاء، و إن خبّر هو بخیر لم یستطع تعجیله، و إن حدث به سوء لم یمکنه صرفه، و المنجّم یضادّ اللّه فی علمه بزعمه أنّه یردّ قضاء اللّه عن خلقه ... الخبر» (۱)

إلی غیر ذلک من الأخبار الـدالّه علی أنّ ما وصل إلیه المنجّمون أقلّ قلیل من أمارات الحوادث من دون وصول إلی معارضاتها. و من تتبع هذه الأخبار لم یحصل له ظنّ بالأحکام المستخرجه عنها فضلا عن القطع.

---

(۱) راجع الوسائل رواه عن الاحتجاج. «۲»

و قال المحقّق الإیروانی «ره» فی الحاشـیه: «المحصّل من مجموع الأحادیث و جهان لعـدم الفائـده فی تعلّم علم النجوم: أحدهما: کثره الخطأ فیما هو فی أیدی المنجمین من الحساب.

الثانی: أنّه لا یؤثّر إلّا الألم و الحزن لما یری فی الطالع من الشرّ. و أمّا الدعاء و الصدقه لدفعه فهو لا یتوقّف علی معرفه تفاصیل

---

(۱) نفس المصدر و الباب، الحدیث.

(۲) الوسائل ۱۲/ ۱۰۴، الباب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۰؛ الاحتجاج/ ۱۹۱ طبعه النجف (۲/ ۹۵)، و ۲/ ۲۴۲ طبعه قم.

[الحکم علی ما یحصل بالتجربه]

نعم قد یحصل من التجربه المنقوله خلفا عن سلف الظنّ- بل العلم- بمقارنه حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلکیه. فالأولی التجنّب عن الحکم بها و مع الارتکاب فالأولی الحکم علی سبیل التقریب و أنّه لا یبعد أن یقع کذا عند کذا، و اللّه المسدّد.

مقتضیات الکواکب، بل یدعو اللّه- تعالی- علی کلّ حال لدفع قضاء السوء. و لعلّ حکمه النهی عن النظر دوام المواظبه علی الدعاء و التصدّق لکون الإنسان دائما بین الخوف و الرجاء بخلاف ما لو نظر إلی الطالع فرآه خیرا فإنّه یستریح إلی ما یراه و لا یدعو و لا یتصدّق، فلعلّ لنفس المواظبه مدخلا تامّا فی دفع الشرور.» «۱»

أقول: مقتضی روایه عبد الرحمن بن سیّابه الماضیه جواز النظر فی النجوم و عدم النهی عنه.

---

(۱) حاشیه المکاسب للمحقّق الإیروانی/ ۲۵.

فذلکه البحث:

قد فسّر المصنّف التنجیم- کما مرّ تبعا لجامع المقاصد- بالإخبار عن أحکام النجوم باعتبار الحرکات الفلکیه و الاتصالات الکوکبیّه.

ثمّ تعرّض لأربع مسائل فی أربعه مقامات:

الأوّل: جواز الإخبار بحرکات الکواکب و أوضاعها و اتصالاتها المبحوث عنها فی علم الهیئه إمّا بنحو الجزم إن استند إلی البرهان أو ظنّا إن استند إلی الأمارات المفیده له.

الثانی: جواز الإخبار بحدوث الحوادث السفلیّه عند تحقّق الاتصالات و الحرکات المذکوره ظنّا بل بنحو الجزم أیضا إن استند إلی تجربه قطعیّه من دون اعتقاد ربط سببیّ بینهما لا بنحو الاقتضاء و لا بنحو العلیّه التامّه بل بنحو الموافاه الوجودیّه فقط.

الثالث: حرمه الإخبار عن الحادثات و الحکم بها باعتقاد تأثیر الاتصالات المذکوره فیها مستقلا أو بنحو المدخلیّه، قال: «و هو المصطلح علیه بالتنجیم.»

الرابع: اعتقاد ربط الحرکات الفلکیّه بالحوادث السفلیّه.

ثمّ قسّم الربط المذکور إلی

أربعه أقسام كما مرّ بيانه. فيكون المبحوث عنه فى المقامات الثلاث الأول جواز الإخبار و عدمه و هو بحث فقهيّ. و فى المقام الرابع بحث اعتقاديّ و أنّ أىّ قسم من أقسام الربط يكون الاعتقاد به كفرا موجبا للخروج من الدين، و أىّ قسم منها لا يكون كفرا و إن أمكن كونه خطأ أو دعوى بلا دليل. هذا.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۸۴

....

و نحن ناقشنا أوّلا بأنّ التنجيم ليس هو الإخبار بل نفس استخراجات المنجّم.

و ثانيا بمنع كون المصطلح عليه خصوص صوره اعتقاد التأثير إلّا أن يراد بيان موضوع الحرمه عندهم.

و ثالثا بمنع كون مطلق الاعتقاد بالمدخليّه كفرا أو باطلا، بل أصل التأثير الطبيعىّ إجمالا ممّا لا ريب فيه كتأثير نور النّيرين فى نزول الأمطار و نموّ الأشجار و النباتات و سلامه الحيوان و الإنسان و نحو ذلك.

و رابعا بمنع حمل النهى على خصوص ما إذا اعتقد التأثير.

و بعباره أخرى: أنّ روايات النهى ليست ناظره إلى بيان أمر اعتقادىّ و أنّ الاعتقاد بتأثير العلويّات كفرأ و خطأ، و ليست ناظره أيضا إلى نفى التأثير مطلقا و لو بنحو الاقتضاء الطبيعىّ. بل الظاهر أنّها بصدد النهى عن تنظيم النشاطات اليوميّه و الاجتماعيّه على أساس آراء المنجّمين بلا توجّه إلى اللّه- تعالى- و الاستعانه منه و التوسّل إليه بالدعاء و التصدّق. إذ المؤثّر فى العالم هو اللّه- تعالى- و نظام الوجود بعلويّاته و سفليّاته قائمه به حدوثا و بقاء و مسخّره لأمره يمحو ما يشاء و يثبت و عنده أمّ الكتاب فيجب التوجّه إليه و الاستعانه منه و التوكّل عليه. و هذا لا ينافى وجود نحو ارتباط بين العلويّات و الحوادث السفليّه إمّا بنحو التقارن

الوجودیّ أو بنحو الاقتضاء الطبیعیّ نظیر سائر العلل الطبیعیّه. و إن کانت الإحاطه بجزئیّاتها خارجه عن حیطه علمنا و قدرتنا. هذا.

و المبحوث عنه تاره حکم نفس الاستخراجات. و ثانیا حکم الإخبار بها و ترتیب الأثر علیه عملا. و ثالثا حکم الاعتقاد بمؤثّریّتها.

فالأوّل، لا دلیل علی حرمته بل لعلّه یکون مرغوبا فیه إن أوجب تقویه الاعتقادات الدینیه و التوجّه إلی قدره اللّه و عظمته و حکمته.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۸۵

....

و الثانی، أعنی الإخبار أیضا لا مانع منه فی نفسه جزما إن استند إلی برهان أو ظنا إن استند إلی الأمارات المفیده له.

نعم لا یجوز ترتیب الأثر القطعیّ علیه و تصدیقه عملا بأن یجعل أساس نشاطاته إخبار المنجّمین و یعرض بالکلیّه عن التوجّه إلی اللّه- تعالی- و الاستعانه منه، و إن فرض أنّ المنجّم لم یخبر إلّا عن مجرّد التقارن الوجودی.

و الثالث، أیضا جائز إن استند إلی برهان قطعیّ و لم یرجع إلی إنکار الصانع أو توحیده أو سعه قدرته أو إنکار النبوّه أو ضروریّ من ضروریّات الدین بحیث یرجع إنکاره إلی إنکار النبوّه و لو ببعضها، فتدبّر و اللّه العالم بحقائق الأمور.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۸۷

[المسأله السابعه: حفظ کتب الضلال]

اشاره

المسأله السابعه: حفظ کتب الضلال حرام فی الجمله بلا خلاف، کما فی التذکره و عن المنتهی. (۱)

المسأله السابعه: حفظ کتب الضلال

(۱) قال السیّد فی الحاشیه: «لا یخفی أنّ مقتضی الوجوه المذکوره وجوب تفویت جمیع ما یکون موجبا للضلال، و لا خصوصیّه للکتب فی ذلک فیحرم حفظ غیرها أیضا ممّا من شأنه الإضلال کالمزار و المقبره و المدرسه و نحو ذلک فکان الأولی تعمیم العنوان و لعلّ غرضهم المثال لکون الکتب من الأفراد الغالبه لهذا

العنوان. نعم يمكن الاستدلال على الخصوصيّه بروايه الحذّاء: «من علّم باب ضلال كان عليه مثل وزر من عمل به.» «۱»

و قال المحقّق الإيروانی: «مقتضی دليله وجوب العمد إلی إتلاف کتب الضلال فيکون المراد من الحفظ عدم التعرّض للإتلاف، لکنّه بعيد من العباره. و يحتمل أن يکون المراد من الحفظ إثبات اليد عليها و اقتناؤها. و ثالث الاحتمالات الذی هو ظاهر لفظ الحفظ، حفظه عن التلف فيختصّ بما إذا کان فی عرضه التلف و متوجّها إليه غرق أو حرق فيحفظه عن ذلک ... لکن الأدلّه إن تمّت قضت بوجوب

---

(۱) حاشيه المکاسب للسيّد الطباطبائی/ ۲۳.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۸۸

....

الإتلاف و العمد إلی المحو و الإعدام فی أيّه مکتبه کانت.» «۱» هذا.

نقل بعض کلمات الأصحاب فی المسأله

و الأولی نقل بعض کلمات الأصحاب فی المسأله ليکون القارئ علی بصيره.

۱- قال فی مکاسب المقنعه: «و الأجر علی کتب المصاحف و جميع علوم الدين و الدنيا جائز، و لا يحلّ کتب الکفر و تجليد الصحف إلّا لإثبات الحجج فی فساده. و التکسّب بحفظ کتب الضلال و کتبه علی غير ما ذکرناه حرام.» «۲»

۲- و فی النهايه: «و التکسّب بحفظ کتب الضلال و نسخه حرام محظور.» «۳» و يأتی فی المتن کلامه فی المبسوط.

أقول: دلاله کلامهما علی حرمه نفس الحفظ من جهه أنّه لا وجه لحرمه التکسّب بالفعل إلّا حرمه نفسه کما هو ظاهر.

۳- و فی الشرائع فی عداد المکاسب المحرّمه قال: «و حفظ کتب الضلال و نسخها لغير النقض.» «۴»

۴- و فی المنتهی: «و يحرم حفظ کتب الضلال و نسخها لغير النقض و الحجّه عليهم بلا خلاف، و کذا يحرم نسخ التوراه و الإنجيل و تعليمهما و أخذ الأجره علی ذلک

كلّه، لأنّ فى ذلك مساعده على الحقّ و تقويه الباطل و لا خلاف فيه.» «۵»

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۵.

(۲) المقنعه/ ۵۸۸.

(۳) النهايه لشيخ الطائفه/ ۳۵۶.

(۴) الشرائع/ ۲۶۴، كتاب التجاره.

(۵) المنتهى ۲/ ۱۰۱۳، كتاب التجاره.

....

و ذكر نحو ذلك فى التذكره أيضا فراجع «۱»، فالعلّامه فى الكتابين ادّعى عدم الخلاف فى المسأله. و ذكر النقض فى مقام الاستثناء من باب المثال، فالظاهر أنّ مرادهم جواز الحفظ لكلّ مصلحه عقلائيّه شرعيّه أهمّ من احتمال الفساد فى إبقائها.

۵- و فى مجمع الفائده و البرهان فى ذيل قول المصنّف: «و حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض و الحجّه.» قال: «من المحرّم حفظ كتب الضلال، كأنّ المراد أعمّ من حفظها عن التلف أو على الصّدر، و الأوّل أظهر. و كأنّ نسخها أيضا كذلك بل هو أولى. و لعلّ المراد بها أعمّ من كتب الأديان المنسوخه و الكتب المخالفه للحقّ أصولا- و فروعا و الأحاديث المعلوم كونها موضوعه، لا الأحاديث التى رواها الضعفاء لمذهبهم و لفسقهم مع احتمال الصدور فحينئذ يجوز حفظ الصّحاح السّته مثلا- غير الموضوع المعلوم- كالأحاديث التى فى كتبنا مع ضعف رواتها لكونها زيديّه و فطحيّه و واقفيّه. فلا ينبغى الإعراض عن الأخبار النبويّه التى رواها العامّه فإنّها ليست إلّا مثل ما ذكرناها.

و لعلّ دليل التحريم أنّه قد يؤول إلى ما هو المحرّم و هو العمل به، و أنّ حفظها و نسخها ينبئ عن الرضا بالعمل بما فيه و هو ممنوع، و أنّها مشتمله على البدعه و يجب دفعها من باب النهى عن المنكر و هما ينافيانه. و قد يكون إجماعيا أيضا يفهم من المنتهى.» «۲»

أقول: المستفاد من كلامه «ره»

الاستدلال للحرمه بوجوه أربعه:

الأوّل: كون حفظها مقدّمه للعمل بما فيها.

---

(۱) التذكره ۱/ ۵۸۲، كتاب البيع، بيان ما هو حرام من التجاره.

(۲) مجمع الفائده و البرهان ۸/ ۷۵، كتاب المتاجر.

....

الثانی: كونها منبئا عن الرضا بالعمل بما فيها.

الثالث: وجوب دفع المنكر كرفعه.

الرابع: الإجماع المفهوم من دعوى عدم الخلاف فی المنتهی.

و لا يخفى ما فی هذه الوجوه من المناقشه كما ستظهر ممّا يأتی. هذا.

۶- و فی الحدائق قال: «و عندی فی الحكم من أصله توقّف لعدم النصّ، و التحريم و الوجوب و نحوهما أحكام شرعيّه يتوقّف القول بها على الدليل الشرعی. و مجرد هذه التعليلات الشائعه فی كلامهم لا تصلح عندی لتأسيس الأحكام الشرعيّه.» «۱»

إذا وقفت على ما حكيناه من كلماتهم فی المقام فنقول: لا بدّ للبحث فی مقامات:

الأوّل: ما هو معنى الحفظ؟.

الثانی: ما هو المراد من كتب الضلال و ما معنى الضلال؟.

الثالث: ما هو الدليل على الحرمه فی المسأله؟.

ما هو معنى الحفظ؟

أمّا الحفظ فقد مرّ عن المحقّق الإيروانی «ره» فيه ثلاثه احتمالات و أنّ الظاهر من الأدلّه حرمه الحفظ فی مقابل الإتلاف فيجب عليه محو كتب الضلال و إتلافها أينما كانت. و يضاف إليها احتمال رابع و هو حفظها بظهر القلب.

و أمّا الضلال فيأتى من المصنّف معناه.

فلنتعرض فعلا لما يمكن أن يستدلّ به على الحرمه:

---

(۱) الحدائق ۱۸/ ۱۴۱. المسأله ۵، حفظ كتب الضلال.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۹۱

[ما استدلّ به على حرمه الحفظ]

اشاره

و يدلّ عليه- مضافا إلى حكم العقل بوجوب قطع مادّه الفساد، (۱)

ما استدلّ به على حرمه الحفظ

الأوّل: عدم الخلاف

المدّعى فى التذكره و المنتهى. و قد مرّ عن مجمع الفائده فهم الإجماع منه، و يأتى من المصنّف أنّه لا يقصر عن نقل الإجماع.

و فيه أوّلا: عدم ثبوت الإجماع.

و ثانيا: أنّ الإجماع عندنا ليس حجّه مستقلّه، و إنّما يحتجّ به بلحاظ الكشف عن قول المعصوم عليه السّلام بدعوى ظهور أنّ المفتين تلقّوا المسأله يدا بيد عن المعصومين عليهم السّلام. و هذا إذا لم يحتمل كون الفتاوى مستنده إلى ما يأتى من أدلّه العقل و النقل.

و ثالثا: أنّ المتيقّن منه صوره كون الحفظ بداعى إضلال الناس حيث إنّ حرمه الإضلال ممّا لا ريب فيها.

[الثانى وجوب قطع مادّه الفساد]

(۱) الثانى من الأدلّه ما ذكره المصنّف من حكم العقل بوجوب قطع مادّه الفساد.

و أجاب عن ذلك المحقّق الإيروانى بقوله: «العقل لو حكم بذلك لحكم بوجوب قتل الكافر بل مطلق من يضلّ عن سبيل اللّه بعين ذلك الملاك، و لحكم أيضا بوجوب حفظ مال الغير عن التلف، لكن حكمه بذلك ممنوع.» «۱»

و فى مصباح الفقاهه ما ملخّصه: «أنّ مدرك حكم العقل إن كان حسن العدل و قبح الظلم بدعوى أنّ قطع مادّه الفساد حسن و حفظها ظلم و هتك للشارع، فيرد عليه: أنّه لا دليل على وجوب دفع الظلم فى جميع الموارد و إلّا لوجب على

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۵.

....

اللّه- تعالى- و على الأنبياء و الأوصياء الممانعه عن الظلم تكوينا، مع أنّه- تعالى- هو الذى أقدر الإنسان على فعل الخير و الشرّ. و إن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعه و حرمه المعصيه لأمره- تعالى- بقطع مادّه الفساد فلا دليل على ذلك إلّا فى موارد خاصّه كما فى كسر الأصنام و الصلبان و سائر

هیاکل العباده. نعم إذا کان الفساد موجبا لوهن الحقّ و إحیاء الباطل وجب دفعه لأهمّیه حفظ الشریعه المقدّسه، و لکنّه وجوب شرعی فی مورد خاصّ و لا یرتبط بحکم العقل.» «۱»

أقول: أحکام العقل علی قسمین:

القسم الأوّل: ما یحکم به بلحاظ إدراک المصالح و المفاسد النفس الأمریه ملزمه کانت أو غیر ملزمه کحکمه بحسن العدل و الإحسان و أداء الحقوق و قبح الظلم و العدوان و نحو ذلک.

و هذا القسم یستتبع قهرا أحکام الشرع علی طبقها و لو إمضاء حیث إنّه ما من موضوع إلّا و له حکم شرعیّ تابع للمصالح و المفاسد، لعدم کون أحکامه جزافیّه. و قد عبّروا عن هذا الاستتباع بالملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع.

القسم الثانی: ما یحکم به العقل فی المرتبه المتأخّره عن الأحکام الشرعیّه کحکمه بوجوب إطاعه أوامر الشارع و نواهیه و قبح معصیتها.

و هذا القسم لا تجری فیها قاعده الملازمه و لا یستتبع حکما شرعیّا، لعدم تحقّق الملاک فیها وراء الملاکات الأوّلیّه التی استتبعت الأحکام الأوّلیّه، و لاستلزام التسلسل بتحقّق إطاعات غیر متناهیه و وجوبات کذلک کما فصّل فی محلّه.

و حیث إنّ المصنّف هنا فی مقام الاستدلال علی الحرمه الشرعیّه فلا محاله یکون حکم العقل به المستدلّ به من قبیل القسم الأوّل کما لا یخفی.

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۵۴.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۹۳

[الثالث حرمه کلّ ما یقع فی طریق الإضلال]

و الذمّ المستفاد من قوله- تعالی-: وَ مِنَ النّٰاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّٰهِ. (۱)

---

(۱) هذا هو الدلیل الثالث بتقریب أنّ المستفاد من هذه الآیه حرمه کلّ ما یقع فی طریق الإضلال و منه حفظ کتب الضلال و الآیه فی سوره لقمان. قال فی مجمع البیان: «نزل قوله: وَ

مِنَ النّٰاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ فى النضر بن الحارث ... كان يتّجر فيخرج إلى فارس فيشترى أخبار الأعاجم و يحدّث بها قريشا و يقول لهم: إنّ محمّدا يحدّثكم بحديث عاد و ثمود و أنا أحدّثكم بحديث رستم و إسفنديار و أخبار الأكاسره فيستمعون حديثه و يتركون استماع القرآن، عن الكلبى.» «۱»

و أجاب المحقّق الإيروانى عن هذا الاستدلال بقوله: «الظاهر أنّ المراد من الاشتراء هو التعاطى و هو كنايه عن التحدّث به و هذا داخل فى الإضلال عن سبيل اللّه بسبب التحدّث بلهو الحديث، و لا إشكال فى حرمه الإضلال و ذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الإضلال.» «۲»

أقول: حمل لفظ الاشتراء على التحديث و التحدّث مخالف للظاهر جدّا فالأولى حمله على ظاهره كما ورد فى شأن النزول. و مورده كان اشتراء كتب الأباطيل و نشرها بقصد صدّ الناس عن استماع القرآن و متابعته.

و أجاب فى مصباح الفقاهه بما ملخّصه: «أوّلا: أنّ المذموم فى ظاهر الآيه اشتراء لهو الحديث للإضلال و هذا المعنى أجنبى عن حفظ كتب الضلال، لعدم العلم بترتّب الغايه المحرّمه عليه. و ثانيا: سلّمنا ذلك فالمستفاد من الآيه حرمه

---

(۱) مجمع البيان ۷/ ۳۱۳ (ط. أخرى ۴/ ۳۱۳)، و الآيه فى سوره لقمان (۳۱)، الآيه ۶.

(۲) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۵.

[الرابع اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ]

و الأمر بالاجتناب عن قول الزور. (۱)- قوله عليه السّلام فيما تقدّم من روايه تحف العقول: «إنّما حرّم اللّه- تعالى- الصناعه التى يجى ء منها الفساد

اشتراء كتب الضلال، و لا دلاله فيها على حرمه إبقائها و حفظها بعد الاشتراء، كما أنّ التصوير حرام و ليس اقتناؤه بحرام، و الزنا حرام و تربيه

أولاد الزنا ليست بحرام.» «۱»

(۱) إشاره إلى قوله- تعالى- فى سوره الحجّ: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ. «۲»

و هذا هو الدليل الرابع للمسأله.

و يرد عليه: أنّ المراد من الزور الكذب و الباطل، و المنهيّ عنه هو التقوّل بهما، و أين هذا من حفظ كتب الضلال؟.

فإن قلت: يمكن إلغاء خصوصيّه القول فيعمّ المنهيّ عنه الكتابه أيضا، كما ربّما يستفاد ممّا دلّ على حجيّه قول العادل حجيّه كتابته أيضا.

قال المحقّق الشيرازى فى حاشيته: «و حاصله: أنّ المستفاد من أمثال تلك العبارات الاجتناب عن مطلق ما يدلّ على الباطل قولا كان أو كتابه، و كذا حجيّه كلّ صادر من العادل ممّا يحكى عن الواقع قولا كان أو فعلا.» «۳»

قلت: لو سلّم ذلك نقول: إنّ حرمه إيجاد القول أو الكتابه لا تدلّ على وجوب إتلاف الصوره الموجوده كما أنّ حرمه عمل التصوير لا يستلزم وجوب إتلاف الصور الموجوده، و لذا لم يلتزم أحد بوجوب إعدام الأكاذيب المكتوبه أو حرمه إثبات اليد عليها مع اتفاقهم على حرمه ايجاد الكذب قولا و كتابه. هذا.

و لكن فى حاشيه السيّد الطباطبائى: «يمكن دعوى شمول الآيه و عمومها،

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۵۵.

(۲) سوره الحج (۲۲)، الآيه ۳۰.

(۳) حاشيه المكاسب للمحقّق الشيرازى/ ۷۲.

محضا. الخ»

[الخامس روايه تحف العقول]

بل قوله عليه السّلام قبل ذلك: «أو ما يقوى به الكفر فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحقّ، إلى آخره (۱)

[السادس روايه عبد الملك]

و قوله عليه السّلام فى روايه عبد الملك المتقدّمه- حيث شكا إلى الصادق عليه السّلام إنى ابتليت بالنظر فى النجوم- فقال عليه السّلام: «أ تقضى؟» قلت: نعم. قال:

«أحرق كتبك.» (٢)

فإنّ مقتضى إطلاق الاجتناب عن القول الزور الاجتناب عنه بجميع الأنحاء الذى منها ما نحن فيه.» «١»

(١) و كذا قوله عليه السّلام و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون فيه و لا منه شى ء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجر عليه و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها.» «٢»

و هذا هو الدليل الخامس فى المسأله.

و يرد على ذلك- مضافا إلى ضعف الروايه و اضطرابها متنا كما مرّ فى أوائل الكتاب- أنّ حرمه الصناعه لا تلازم وجوب إتلاف المصنوع، و الحفظ لا يصدق عليه عنوان التقلّب، و كتب الضلال لا تتمحّض غالبا فى الفساد المحض، و بين حفظ كتب الضلال و تقويه الكفر عموم من وجه، فليس كلّ حفظ لها تقويه للكفر إلّا أن يكون حفظها بهذا الداعى أو يعلم بترتّبه عليه قهرا فيحرم حفظه و إمساكه كما صرّح به فى الروايه فتدبّر.

(٢) هذا دليل سادس للتحريم بناء على كون الأمر فى الروايه للوجوب و

---

(١) حاشيه المكاسب للسيّد الطباطبائى/ ٢٣.

(٢) تحف العقول/ ٣٣٣ و ٣٣٥.

بناء على أنّ الأمر للوجوب دون الإرشاد، للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

و مقتضى الاستفصال فى هذه الروايه أنّه إذا لم يترتّب على إبقاء كتب الضلال مفسده لم يحرم.

و هذا

أیضا مقتضی ما تقدّم من إناطه التحریم بما یجی ء منه الفساد محضا. (۱)

عدم احتمال خصوصیّه لکتب النجوم.

و یرد علیه: أنّ المأمور به فی الروایه هو إحراق کتبه إن کان یقضی بها و یرتّب الأثر علیها لا مطلقا فلا یصحّ الاستدلال بالروایه لحرمه الحفظ مطلقا، و قد أشار إلی ذلک المصنّف أیضا کما تری.

(۱) أقول: ناقش فی ذلک المحقّق الشیرازی «ره» فی حاشیته فقال ما ملخّصه:

«لا یخفی أنّه قد تقدّم الاستدلال بمثل هذه الأدلّه علی حرمه بیع الأعیان التی لا یقصد منها إلّا الحرام کهیاکل العبادات المخترعه و آلات اللهو و القمار و نحوها و لم یعتبروا فی ذلک ترتّب الفساد فعلا علیها فی حرمه بیعها و إلّا دخل فی الأقسام التی ذکروها بعد ذلک للبیع المحرّم من اشتراط ترتّب الحرام أو القصد إلی وقوعه أو العلم بترتّبه علیه فلا یکون بیع الأعیان المذکوره بنفسها قسما محرّما مقابلا للأقسام المذکوره.

و الحاصل: أنّ مقتضی کلماتهم هناک أنّ المحرّم بمقتضی تلک الأدلّه هو ما لا یکون له فائده إلّا الحرام و إن لم یترتّب علی هذا البیع تلک الفائده بأن یعلم أنّ هذا الصنم الذی یبیعه لا یقع علیه عباده فی الخارج، و مقتضی کلامهم فی هذا

....

المقام عدم ثبوت الحرمه إلّا مع العلم بترتّب الضلال علیه أو احتمال معتدّ به. و لعلّ الأظهر ما ذکروه هناک بقرینه إطلاق الأمثله المذکوره فی الروایه من هیاکل العباده المخترعه و البرابط و المزامیر و غیرها من الأمثله المذکوره. بل عمومها المانع من دعوی انصرافها إلی ما یترتّب علیه الحرام و الفساد فعلا.» «۱»

أقول: یمکن أن یجاب عن هذه المناقشه بالفرق بین المقامین فإنّ

البحث فى السّابق كان فى البيع، و هو يتوقّف على كون المبيع مالا بحسب العرف و الشرع، و ماليّه الشى ء تتوقّف على اشتماله على المنافع المقصوده المحلّله فإذا لم يكن كذلك لم يكن مالا، و إن لم يترتّب عليه الفساد فعلا، و أمّا فى المقام فالبحث فى جواز الحفظ، و جوازه لا يتوقّف على ماليّه الشى ء المحفوظ. بل يكفى فيه عدم ترتّب الفساد عليه خارجا، و لو فرض الشكّ فى ذلك أيضا فالأصل يقتضى عدم ترتّبه فيجوز حفظه. و أمّا ما ذكر المصنّف من أنّ المصلحه الموهومه أو المحقّقه النادره لا اعتبار بها فغرضه أنّ مع فرض ترتّب المفسده لا ـ يكفى المصلحه الموهومه أو النادره لجبرانها و رفع المنع، إذ مع عدم ترتّب المفسده خارجا لا نحتاج فى الحكم بجواز الحفظ إلى وجود المصلحه.

نعم يمكن أن يقال فى مثل هياكل العباده و أمثالها، إنّه يفهم من مذاق الشارع كون نفس وجودها مبغوضا للشارع و إن لم يترتّب عليها الفساد خارجا فيجب إتلافها، و أمّا كتب الضلال فلا دليل على كونها من هذا القبيل، و إنّما يحرم حفظها بلحاظ ما يترتّب عليها من الفساد خارجا و يقصد بحفظها ذلك، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ ضرر كتب الضلال ليس بأقلّ من ضرر هياكل العباده و نحوها فتدبّر.

السّابع من الأدلّه: ما مرّ من مجمع الفائده من أنّها مشتمله على البدعه

و يجب

---

(١) حاشيه المكاسب للمحقّق الشيرازى/ ٧٢.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٩٨

نعم المصلحه الموهومه أو المحقّقه النادره لا اعتبار بها فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتّب مصلحه على ذلك مع كون الغالب ترتّب المفسده، و كذلك المصلحه النادره الغير المعتدّ بها.

[حفظ كتب الضلال لا يحرم إلّا من حيث ترتّب مفسده الضلاله قطعا أو احتمالا قريبا]

و قد تحصّل من ذلك أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلّا من حيث ترتّب مفسده الضلاله قطعا أو احتمالا قريبا فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسده المحقّقه معارضه بمصلحه أقوى، أو عارضت المفسده المتوقعه مصلحه أقوى أو أقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمه إلّا أن يثبت إجماع أو يلتزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع. (١)

دفعها من باب النهى عن المنكر.

و يرد على ذلك أنّا و إن سلّمنا أنّ دفع المنكر كرفعه واجب بل رفعه فى الحقيقه يرجع إلى دفعه بقاء، و لكن الظاهر أنّ المراد بالمنكر فى المقام هو الفعل المحرّم الذى يصدر من الشخص، لا الأباطيل و الأكاذيب المكتوبه فى الكتب فلا دليل على وجوب إتلافها.

نعم لو فرض ترتّب الفعل الحرام عليها وجب إتلافها لذلك.

فهذه إلى هنا سبعه أدلّه أقاموها على الحكم بالتحريم فى المسأله، و قد مرّ أنّ المتيقّن من ذلك صوره كون الحفظ بداعى الإضلال بها أو فرض العلم بترتّب الضلال بها خارجا، بل يمكن المنع فى هاتين الصورتين أيضا، لمنع حرمه مقدّمه الحرام و لا سيّما إذا لم يكن إيصالها إلى ذيها بنحو القطع.

(۱) أقول: عدم قصور نفى الخلاف عن الإجماع المصطلح ممنوع، إذ يمكن

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۹۹

[ما هو المراد بالضلال؟]

و حينئذ فلا بدّ من تنقيح هذا العنوان و أنّ المراد بالضلال ما يكون باطلا فى نفسه فالمراد الكتب المشتمله على المطالب الباطله، أو أنّ المراد به مقابل الهدايه؟ فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كان مطالبها حقه كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتمله على ظواهر منكره يدّعون أنّ

المراد غیر ظاهرها، فهذه أیضا کتب ضلال علی تقدیر حقیّتها. (۱)

عدم عنوان المسأله إلّا من قبل جمع قلیل لا یکشف اتّفاقهم و عدم خلافهم عن تلقّی المسأله عن المعصومین علیهم السّلام.

ما هو المراد بالضلال؟

(۱) احتمل المصنّف- کما تری- فی معنی الضلال ثلاثه احتمالات، و لعلّ أظهرها هو الاحتمال الثالث و لکن لا بمعنی إیجابه الضلال و لو لفرد ما أحیانا، لجهله و سذاجته و إلّا لزم کون جمیع الکتب حتی مثل القرآن الکریم و کتب الحدیث کتب ضلال، بل بمعنی إیجابه الضلال لکثیر ممّن یراجعه من المتوسّطین خالی الذهن، لاشتماله علی مطالب باطله مشابهه للحقّ من دون نفع فی وجوده.

و قال المحقّق الشیرازی «ره» فی الحاشیه: «المنصرف من الضلال هو الضلال عن الدین بالإنکار أو الشکّ فی أحد المعارف الخمس و ما یتبعها، و یحتمل أن یراد به فی المقام أعمّ من ذلک و ممّا یوجب الإقدام علی المعاصی کالکتب المصنّفه فی علم السّحر و الشعبذه و الکهانه و نحوها. و یدلّ علیه عموم بعض

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۰۰

[الکتب السماویّه المنسوخه]

ثمّ الکتب السماویّه المنسوخه غیر المحرّفه لا تدخل فی کتب الضلال. و أمّا المحرّفه کالتوراه و الإنجیل- علی ما صرّح به جماعه- فهی داخله فی کتب الضلال بالمعنی الأوّل بالنسبه إلینا حیث إنّها لا توجب للمسلمین بعد بداهه نسخها ضلاله. (۱)

نعم توجب الضلاله للیهود و النصاری قبل نسخ دینهما. (۲) فالأدلّه المتقدّمه لا تدلّ علی حرمه حفظهما.

الأدلّه الآتیه.» «۱»

أقول: ما ذکره من الاحتمال هو الأظهر و الأوفق بالأدلّه کما صرّح به.

بحث حول کتب السماویه المحرّفه

(۱) قال المحقّق الإیروانی «ره» فی الحاشیه: «نعم لا یوجب للمسلمین ضلاله لکن بالنسبه إلی الفروع دون الأصول

فإنّها لا يعتريها النسخ. و أمّا التحريف فإنّه غير مانع من الضلاله بمعنى حصول الشكّ و الريبه و التزلزل فى الاعتقاد، لاحتمال أن لا يكون ما اشتمل على الجبر و التجسيم و غير ذلك من الكفر محرّفا.» «٢»

(٢) لعلّ التقييد بذلك من جهه أنّهما بعد نسخ دينهما فى ضلال قطعا حيث اعتقدا عدم نسخ دينهما فلا يوجب التحريف لهما ضلالا آخر و كان الأولى التعبير بفعل الماضى فيقول: أوجبت الضلاله.

---

(١) حاشيه المكاسب للمحقّق الشيرازى/ ٧١.

(٢) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ٢٥.

قال فى المبسوط- فى باب الغنيمه من الجهاد-: «فإن كان فى المغنم كتب نظر فإن كانت مباحه يجوز إقرار اليد عليها- مثل كتب الطبّ و الشعر و اللغه و المكاتبات- فجميع ذلك غنيمه، و كذلك المصاحف و علوم الشريعه: الفقه و الحديث، لأنّ هذا مال يباع و يشترى. و إن كانت كتبا لا يحلّ إمساكها- كالكفر و الزندقه و ما أشبه ذلك- فكلّ ذلك لا يجوز بيعه، فإن كان ينتفع بأوعيته إذا غسل- كالجلود و نحوها- فإنّها غنيمه، و إن كان ممّا لا ينتفع بأوعيته- كالكاغذ- فإنّه يمزّق و لا يحرق إذ ما من كاغذ إلّا و له قيمه و حكم التوراه و الإنجيل هكذا كالكاغذ فإنّه يمزّق، لأنّه كتاب مغيّر مبدّل.» انتهى (١)

و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلّا حرمه ما كان موجبا للضلال و هو الذى دلّ عليه الأدلّه المتقدّمه.

نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل فى نفسه من دون أن يترتّب عليه ضلاله، لا يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال، لعدم المنفعه

---

(١) راجع المبسوط «١» و ظاهر سياق الكلام كون عباره المبسوط موافقه

لما ذكره المصنّف، و ليس كذلك، إذ صريح المبسوط وجوب تمزيق التوراه و الإنجيل فيحرم حفظهما، و قوله: «ما من كاغذ إلّا و له قيمه» أراد بذلك أنّه من غنائم المسلمين فلا يجوز إحراقه من أصله.

---

(۱) المبسوط ۲/ ۳۰.

المحلّله المقصوده فيه (۱) مضافا إلى آيتى لهو الحديث و قول الزور، أمّا وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

---

(۱) أقول: مجرّد بطلان مطالب الكتاب لا- يوجب خروجه عن الماليّه عرفا و لا- شرعا، إذ ربّما ينتفع بها فى التعليم و التربيه كقصص كليله و دمنه و نحو ذلك من كتب الأمثال و الأشعار الأدبيّه، أو لتفريج الهموم و إيجاد النشاط الروحى و لا سيّما فى الصبيان و البسطاء، فهذه كلّها منافع و فوائد عقلائيّه توجب الرغبه فيها و بذل المال بإزائها. و آيه لهو الحديث أيضا لا تشملها، إذ المذموم فيها هو الاشتراء بداعى الإضلال، و المفروض فى المقام عدم ترتّب الضلال و عدم قصده. و المنهىّ عنه فى آيه قول الزور هو التقوّل بالقول الباطل و ترتيب الأثر عليه فلا يشمل قراءه القصص الكاذبه لغرض عقلائى.

[حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير]

و ممّا ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم فإنّ المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدلّه المتقدّمه فإنّ الظاهر عدم جريانها فى حفظ شى ء من تلك الكتب إلّا القليل ممّا ألّف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك.

و ممّا ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسأله من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو

الاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقيّه أو غير ذلك. (۱)

و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال: «إنّ فوائد الحفظ كثيره.» (۲)

و ممّا ذكرنا أيضا يعرف حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فإنّ الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب إلّا أن يزاحم مصلحه وجوده لمفسده وجود الضلال.

---

(۱) من المصالح العقلائيّه المشروعه التى تكون أقوى بالنسبه إلى المفسده المظنونه أو مساويه لها، دون المصالح الموهومه أو النادره الغير المعتنى بها عرفا، و قد صرّح المصنّف بذلك فيما سبق.

(۲) فى جامع المقاصد فى ذيل قول المصنّف: «و حفظ كتب الضلال و نسخها لغير النقض أو الحجّه.» قال: «أى نقض مسائل الضلال أو الحجّه على مسائل الحقّ من كتب الضلال، و ظاهره حصر جواز الحفظ و النسخ فى الأمرين و الحقّ أنّ فوائد الحفظ كثيره ...» «۱»

---

(۱) جامع المقاصد ۴/ ۲۶، أوائل كتاب المتاجر.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۰۴

و لو كان باطلا فى نفسه كان خارجا عن الماليّه فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضه بالنسبه إليه. (۱)

[الحفظ المحرّم أعمّ من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكره]

ثمّ الحفظ المحرّم يراد به الأعمّ من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكره و جميع ما له دخل فى بقاء المطالب المضلّه.

أقول: و فى هذه الأعصار التى تكثّرت وسائل الطبع و النشر ربّما لا يكون إتلاف نسخه أو نسخ من كتاب ضلال موجبا لمحوه و محو آثاره بل ربّما يصير ذلك موجبا لتوجّه الناس إليه و كثره الرغبات فيه- و الإنسان حريص على ما منع- و بالعكس يكون حفظه و نشره بما فيه من الأباطيل و الخرافات و الأحكام الواهيه موجبا لوضوح بطلانه و ضلاله، فيكون نشره و تكثيره من أسهل الطرق لرفع إضراره

فلا يكون الحفظ حينئذ حراما كما لا يخفى.

(۱) أقول: تبعيض المعامله و الثمن بالنسبه إلى أجزاء شى ء واحد نظير الكتاب مثلا مشكل. و إنّما يحكم بالتبعيض فى المعامله الواقعه على شيئين كالشاه و الخنزير مثلا أو ما يشبه ذلك و يتكثّر عرفا. و على هذا فإن فرض ترتّب المفسده على بعض الكتاب كانت النتيجه تابعه للأخسّ فيحكم على الكلّ بحرمه حفظه و بيعه، و إن فرض عدم ترتّب المفسده و لكن كان بعضه باطلا فى نفسه و بعضه غير باطل صدق على الكتاب بلحاظ بعضه الحقّ المفيد أنّه مال مشتمل على الفائده فتصحّ المعامله عليه فتدبّر.

حكم حلق اللحيه

[أكثر الفقهاء من أصحابنا أهملوا المسأله]

كان من المناسب أن يتعرّض المصنّف (قده) فى المقام لمسأله حلق اللحيه، فإنّها من المسائل المبتلى بها فى عصرنا، و ربما يكتسب به أيضا، فإن قيل بحرمته كان الاكتساب به من المكاسب المحرمه.

و العجب أنّ أكثر الفقهاء و لا سيما المتقدمين من أصحابنا أهملوا المسأله و لم يتعرّضوا لها، و على فرض كون المنع فيها واضحا عندهم بلحاظ استقرار سيره المتشرعه فى تلك الأعصار على عدم الحلق كان المترقب منهم أيضا التعرّض لها كما كانوا يتعرضون لكثير من الأحكام الواضحه.

و كيف كان فالمناسب أن نتعرض لها هنا فنقول:

قال فى مجمع البحرين: «اللّحى- كفلس-: عظم الحنك، و اللحيان- بفتح اللام-: العظمان اللذان تنبت اللحيه على بشرتهما، و يقال لملتقاهما: الذقن ...

و اللحيه- كسدره-: الشعر النازل عن الذقن و جمعها: لحى- كسدر- و قد تضمّ اللام فيهما كحليه و حلى.» «۱»

أقول: ربما ينسبق من تفسيره للّحيين عدم انحصار مفهوم اللحيه فى خصوص

---

(۱) مجمع البحرين ۱/ ۳۷۳ (ط. أخرى/ ۷۵).

....

الشعر النازل عن الذقن، بل يعمّ ما ينبت على الطرفين أيضا، و لعلّ العرف أيضا يساعد على ذلک فيطلق اللفظ على المجموع، و يشبه أن يكون وزن فعله- بكسر العين- هنا استعمل لبيان هيئه اللحيين بحسب الظاهر. و فى لسان العرب عن ابن سيده: «اللحيه اسم يجمع، من الشعر ما نبت على الخدّين و الذقن.» «۱»

و على هذا فلو فرض المنع من حلق اللحيه حسب ما يأتى من الأدلّه، يشكل حلق ما على الطرفين أيضا على ما شاع بين المثقفين فى عصرنا، و يكون مرتبه من حلق اللحيه. هذا.

و اللحيه فى الرجال ممّا ميّزهم اللّه- تعالى- بها عن النساء و زيّنهم بها و جعلها جمالا لهم:

ففى البحار عن العلل- فى حديث-: «إنّ جبرئيل عليه السّلام خاطب آدم عليه السّلام فقال:

«إنى رسول اللّه إليک و هو يقرئک السّلام و يقول: يا آدم حيّاک اللّه و بيّاک.» قال:

أمّا حيّاک اللّه فأعرفه، فما بيّاک؟ قال: أضحكک. قال: فسجد آدم فرفع رأسه إلى السماء و قال: يا ربّ زدنى جمالا، فأصبح و له لحيه سوداء كالحمم، فضرب بيده إليها فقال: يا ربّ ما هذه؟ فقال: هذه اللحيه زيّنتک بها أنت و ذكور ولدک إلى يوم القيامه.» «۲»

أقول: فى معنى قوله: «حيّاک» أقوال: منها أنّه من الحياه، يعنى أبقاک اللّه، و منها أنّه من التحيه، يعنى سلام عليک. و فى معنى بيّاک أيضا أقوال: منها أنه اتباع لحيّاک، و منها أنّه بمعنى أضحكک كما فى الحديث، و منها أنّ أصله بوّأک أى

---

(۱) لسان العرب ۱۵/ ۲۳۴.

(۲) بحار الأنوار ۱۱/ ۱۷۲، كتاب النبوه، باب ارتكاب ترک الأولى و معناه، الحديث ۱۸.

و الأقوال فى معنى الكلمتين نقلها فى البحار

عن الجوهرى.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۰۷

....

أسكنك منزلا فى الجنّه، إلى غير ذلك من الأقوال فيهما. و الحمم- كصرد-:

الفحم.

و المستفاد من الحديث مطلوبيه وجود اللحيه فى الرجال و مرجوحيه حلقها و إزالتها بالكليّه، نعم دلالته على الحرمه غير واضحه بل ممنوعه.

نقل الكلمات فى مسأله حلق اللحيه

و كيف كان ففى مصباح الفقاهه: «المشهور بل المجمع عليه بين الشيعه و السنّه هو حرمه حلق اللحيه.» «۱»

أقول: لا يخفى ما فى هذا التعبير، لما مرّت الإشاره إليه من عدم تعرّض الأكثر و لا سيّما القدماء منّا لأصل المسأله فلا مجال لدعوى الشهره أو الإجماع فيها، اللّهم إلّا أن يريد بهما استقرار السيره العمليه بين المتشرعه على إبقاء اللحيه و استنكارهم لحلقها بناء على ثبوت استمرارها إلى عصر المعصومين عليهم السّلام، نعم تعرّض للمسأله المتأخرون من أصحابنا فلنتعرض لبعض الكلمات:

۱- قال العلّامه فى التذكره: «الفصل الثالث فى أمور تتعلق بالفطره ...

و قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «حفّوا الشوارب و أعفوا اللحى و لا تشبّهوا باليهود.» و نظر إلى رجل طويل اللحيه فقال: «ما كان على هذا لو هيّأ من لحيته؟» فبلغ الرجل ذلك فهيّأ لحيته بين لحيتين ثم دخل على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلما رآه قال: هكذا فافعلوا.» «۲»

۲- و قال ابن سعيد فى جامع الشرائع: «و يكره القزع، و قال عليه السّلام: «أعفوا اللحى و حفّوا الشوارب.» و ينبغى أن يؤخذ من اللحيه ما جاوز القبضه، و يكره

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۵۷، حرمه حلق اللحيه.

(۲) التذكره ۱/ ۷۰، كتاب الطهاره، الباب السابع، الفصل الثالث.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۰۸

....

نتف الشيب.» «۱»

أقول: القزع- بفتحتين- و الواحده قزعه: أخذ بعض الشعر

و ترک بعضه.

و دلاله العبارتین علی إفتائهما بالحرمه غیر واضحه، و سیأتی البحث فی الأخبار المنقوله.

۳- و فی کتاب «المنیه فی حکم الشارب و اللحیه» للمرحوم آیه اللّه الطبسی نقلا عن کتاب الاعتقادات للشیخ البهائی- رحمهما اللّه تعالی- أنه قال: «إنّ حلق اللحیه کبقیه المآثم الکبیره من قبیل القمار و السّحر و الرشوه، و لم یخدش واحد من العلماء الأعلام فی حرمته.» «۲»

۴- و فیه أیضا عن السّید الداماد فی رساله شارع النجاه: «إنّ حلق اللحیه حرام بالإجماع.» «۳»

أقول: قد مرّ منا المناقشه فی دعوی الإجماع مع عدم تعرض الأکثر للمسأله.

۵- و فی الجزء الرابع من الوافی بعد نقل أخبار الباب قال: «و قد أفتی جماعه من فقهائنا بتحریم حلق اللحیه، و ربما یستشهد لهم بقوله سبحانه حکایه عن إبلیس اللعین: وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ.» «۴»

۶- و فی المفتاح الخامس و الستین و الأربعمائه من مفاتیح الشرائع فی عدّ المعاصی قال: «و حلق اللحیه، لأنّه خلاف السنّه التی هی إعفاؤها، و لمسخ طائفه

---

(۱) الجامع للشرائع/ ۳۰، کتاب الطهاره، باب الاستطابه و سنن الحمام.

(۲) المنیه فی حکم الشارب و اللحیه/ ۵۵، الأمر الخامس.

(۳) نفس المصدر و الصفحه. هذا. و لکن لیس فی عباره الرساله- ص ۱۰۳- المطبوعه فی مجموعه من رسائل السّید «رض» دعوی الإجماع، فراجع.

(۴) الوافی ۱/ ۹۹ من الجزء الرابع (ط. أخری ۶/ ۶۵۸)، کتاب الطهاره و التزین، أبواب قضاء التفث و التزین، باب جزّ اللحیه ....

....

بسببه.» «۱»

۷- و فی الحدائق: «الظاهر- کما استظهره جمله من الأصحاب کما عرفت- تحریم حلق اللحیه لخبر المسخ المرویّ عن أمیر

المؤمنين عليه السّلام، فإنه لا يقع إلّا على

ارتکاب أمر محرّم بالغ فی التحریم، و أمّا الاستدلال بآیه وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَیُغَیِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ ففیه أنّه قد ورد عنهم علیهم السّلام: أن المراد دین اللّه، فیشکل الاستدلال بها علی ذلک و إن کان ظاهر اللفظ یساعده.» «۲»

أقول: ربما استظهر من تعبیره بالظاهر دعواه الإجماع فی المسأله، و لا یخفی ما فی ذلک.

۸- و المجلسی الأوّل «ره» فی روضه المتقین فی ذیل ما یأتی عن أمیر المؤمنین علیه السّلام من قوله: «إنّ أقواما حلقوا اللحی و فتلوا الشوارب فمسخوا.» قال: «و یظهر من الأوامر بإعفاء اللحی و هذا الخبر و من أنّه زیّ الیهود و جزّه زیّ المجوس، الحرمه، و لم یذکره فیما رأینا منهم غیر الشهید «ره» فإنّه ذکر حرمه الحلق بلا ذکر خلاف، و المسموع من المشایخ أیضا حرمته، و یؤیّده أنّه لم ینقل تجویزه من النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و الأئمه علیهم السّلام، و لو کان جائزا لفعلوه مرّه لبیان الجواز کما فی کثیر من المکروهات، أو وقع منهم الرخصه لأحد ...» «۳»

۹- و قال المجلسی الثانی «ره» فی مرآه العقول فی ذیل هذا الخبر: «و استدلّ به

---

(۱) مفاتیح الشرائع ۲/ ۲۰، کتاب مفاتیح النذور و العهود، الباب الثانی فی أصناف المعاصی ....

(۲) الحدائق الناضره ۵/ ۵۶۱، فی خاتمه کتاب الطهاره. و الآیه من سوره النساء، رقمها ۱۱۹.

(۳) روضه المتقین ۱/ ۳۳۳، کتاب الطهاره، باب غسل الجمعه ... و ما جاء فی التنظیف و الزینه.

....

علی حرمه حلق اللحیه بل تطویل الشارب، و یرد علیه أنّه إنّما یدلّ علی حرمتهما أو أحدهما فی شرع من قبلنا لا فی شرعنا.

فإن قیل: ذکره

عليه السّلام ذلک فی مقام الذمّ یدلّ علی حرمتهما فی هذه الشریعه أیضا.

قلنا: لیس الإمام علیه السّلام فی مقام ذمّ هذین الفعلین، بل فی مقام ذمّ بیع المسوخ بهذا السبب، کما أنّ مسوخ بنی إسرائیل مسخوا لصید السبت و ذکرهم هنا لا یدلّ علی تحریمه، نعم یدلّ بعض الأخبار علی التحریم، و فی سندها أو دلالتها کلام لیس هذا المقام محلّ إیراده.» «۱»

۱۰- و فی آداب الحمام من کشف الغطاء: «و یحرم حلقها و یستحبّ توفیرها قدر قبضه من ید صاحبها.» «۲»

۱۱- و فی حج الجواهر فی ذیل قول المصنّف فی مناسک منی: «و لیس علی النساء حلق.» قال: «بل یحرم علیهن ذلک بلا خلاف أجده فیه أیضا بل عن المختلف الإجماع علیه و هو الحجه بعد المرتضوی: «نهی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن تحلق المرأه رأسها» إی فی الإحلال لا مطلقا، فإنّ الظاهر عدم حرمته علیها فی غیر المصاب المقتضی للجزع، للأصل السّالم عن معارضه دلیل معتبر، اللّهم إلّا أن یکون هناک شهره بین الأصحاب تصلح جابرا لنحو المرسل المزبور بناء علی إراده الإطلاق فیکون کحلق اللحیه للرجال.» «۳»

---

(۱) مرآه العقول ۴/ ۷۹، کتاب الحجه، باب ما یفصل به بین دعوی المحقّ و المبطل فی أمر الإمامه.

(۲) کشف الغطاء/ ۱۹۰، فی آداب الحمام، فی الموضع الثانی من أحکام التوابع.

(۳) الجواهر ۱۹/ ۲۳۶، کتاب الحج.

....

أقول: ظاهره کون حرمه حلق اللحیه للرجال مشتهره بین الأصحاب بحیث یجبر بها ضعف روایاتها لو فرض ضعفها.

۱۲- و فی کتاب الحظر و الإباحه من الفقه علی المذاهب الأربعه عن الشافعیّه:

«أمّا اللحیه فإنّه یکره حلقها و المبالغه فی قصّها،

فإذا زادت على القبضه فإن الأمر فيه سهل خصوصا إذا ترتب عليه تشويه للخلقه أو تعريض به أو نحو ذلك ...»

و عن الحنفيه: «يحرم حلق لحيه الرجل، و يسنّ أن لا تزيد فى طولها على القبضه، فما زاد على القبضه تقصّ، و لا بأس بأخذ أطراف اللحيه و حلق الشعر الذى تحت الإبطين، و نتف الشيب، و تسنّ المبالغه فى قصّ الشارب ...»

و عن المالكيه: «يحرم حلق اللحيه و يسنّ حلق الشارب ...»

و عن الحنابله: «يحرم حلق اللحيه و لا بأس بأخذ ما زاد على القبضه منها فلا يكره قصّه كما لا يكره تركه. و كذا لا يكره أخذ ما تحت حلقه الدبر من الشعر، و يكره نتف الشيب، و يسن المبالغه فى قصّ الشارب ...» «۱»

أقول: ظاهر مقابله كلام الشافعيه لما عن غيرهم إراده الشافعيه الكراهه المصطلحه و إن استعمل لفظ الكراهه فى الكتاب و السنه كثيرا فى الحرمه أيضا.

---

(۱) الفقه على المذاهب الأربعه ۲/ ۴۴، كتاب الحظر و الإباحه، حكم إزاله الشعر.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۱۲

ما استدلّ بها على الحرمه و المناقشات فيها

اشاره

إذا وقفت على ما عثرنا عليه عاجلا من كلماتهم فى المقام فلنتعرض لما استدلّوا بها على الحرمه و هى أمور:

الأمر الأوّل: الإجماع المدّعى فى بعض الكلمات

و فيه ما مرّ من عدم تعرّض الأكثر للمسأله و لا سيّما القدماء من أصحابنا فى كتبهم المعدّه لنقل المسائل المأثوره، فكيف يدّعى فيها الإجماع؟! و لو سلّم فلا يكون دليلا مع احتمال استناد المفتين إلى ما يأتى من الآيات و الروايات كما يشاهد استدلالهم بها فى كلماتهم.

الأمر الثانى: قوله تعالى حكايه عن إبليس اللعين:

وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذانَ الْأَنْعامِ وَ لَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّهِ الآيه. «۱»

بتقريب أن حلق اللحيه تغيير لخلق اللّه و ظاهر الآيه حرمته مطلقا فيجب الأخذ به إلّا فيما خرج بالدليل.

و فيه: أن ظهور الآيه فى الحرمه إجمالا- مما لا- ريب فيه و لكن لا- مجال للقول بحرمه مطلق التغيير فى خلق اللّه تعالى، إذ من الواضح جواز حلق الرأس و العانه و الإبطين و قصّ الأظفار و التصرف فى مخلوقاته تعالى بإجراء الأنهار و حفر الآبار و كسر الأحجار و قطع الأشجار و نحو ذلك فيجب حمل الآيه على ما لا يشمل هذا

---

(١) سوره النساء (۴)، الآيه ١١٩.

....

القبيل من التغييرات. و على هذا فشمولها لمثل حلق اللحيه غير واضح. و حملها على الإطلاق و تخصيصها فيما ثبت جوازه بدليل آخر مشكل، إذ مضافا إلى كون سياقها آبيا عن التخصيص يلزم من ذلك تخصيص الأكثر المستهجن. و المفسّرون من الفريقين ذكروا فى الآيه أقوالا و احتمالات و لم نعثر على من يفسّرها بحلق اللحيه:

قال الشيخ فى التبيان: «اختلفوا فى معناه فقال ابن عباس و الربيع بن أنس عن أنس إنّه الإخصاء و كرهوا الإخصاء فى البهائم، و به قال سفيان و شهر بن حوشب و عكرمه و أبو صالح. و فى روايه أخرى عن ابن عباس:

فليغيرنّ دين اللّه، و به قال إبراهيم و مجاهد و روى ذلك عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام قال مجاهد:

كذب العبد يعنى عكرمه فى قوله: إنه الإخصاء و إنّما هو تغيير دين اللّه الذى فطر الناس عليه فى قوله: فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِى فَطَرَ النّٰاسَ عَلَيْهٰا لٰا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، و هو قول قتاده و الحسن و السدّى و الضحاك و ابن زيد. و قال قوم هو الوشم، روى ذلك عن الحسن و الضحاك و إبراهيم أيضا و عبد اللّه، و قال عبد اللّه:

لعن اللّه الواشمات و الموتشمات و المتفلجات المغيّرات خلق اللّه، و قال الزجّاج:

خلق اللّه تعالى الأنعام ليأكلوها فحرّموها على أنفسهم، و خلق الشمس و القمر و الحجاره مسخّره للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون. و أقوى الأقوال قول من قال: فليغيّرنّ خلق اللّه بمعنى دين اللّه، بدلاله قوله فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِى فَطَرَ النّٰاسَ عَلَيْهٰا لٰا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، و يدخل فى ذلك جميع ما قاله المفسّرون لأنّه إذا كان ذلك خلاف الدين فالآيه تتناوله.» «١»

أقول: المتفلجات بمعنى الواشرات، و الوشر: تحديد الأسنان و ترقيقها، و قد مرّ

---

(١) التبيان ١/ ٤٧١ (ط. أخرى ٣/ ٣٣٤).

....

فى مسأله تدليس الماشطه أنّه لا مجال للقول بحرمه الوشم و الوشر و نحوهما إلّا لغرض التدليس أو تهييج الرجال الأجانب، فراجع. «١»

و فى تفسير الميزان: «و لآمرنّهم بتغيير خلق اللّه، و ينطبق على مثل الإخصاء و أنواع المثله و اللواط و السحق، و ليس من البعيد أن يكون المراد بتغيير خلق اللّه الخروج عن حكم الفطره و ترك الدين الحنيف، قال تعالى: فَأَقِمْ

وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ.» «۲»

و فی الدرّ المنثور «۳» ذکر روایات کثیره عن الصحابه و التابعین فی تفسیر الآیه، و فی الأکثر تفسیرها بالإخصاء أو إخصاء البهائم، و فی بعضها تفسیرها بتغییر دین اللّه.

و کیف کان فلم نعثر فی کلمات المفسرین علی تفسیرها بحلق اللحیه. هذا.

و لکن صاحب المنیه مصرّ علی جواز الاستدلال بالآیه للمقام و ردّ احتمال کون المراد بخلق اللّه فیها دین اللّه و الأمر المعنوی. قال ما ملخصه: «و توهم کون المراد من التغییر فی الآیه الأمر المعنوی مدفوع بقرینه صدر الآیه و ذیلها: أمّا الصدر فقوله: «فلیبتکن» فإنّه ظاهر فی الأمور الخارجیه التی هی موارد لأمر الشیطان، و ذلک أنّ الإبل عند ما تلد خمسه بطون عملوا ذلک الفعل فیها و حرّموها علی أنفسهم. و أما قرینه الذیل فکلمه: «خلق»، فإنّها ظاهره فی التغییر الحسّی التکوینی لا المعنوی التشریعی علی معنی تغییر خصوص أحکام الدین. و لو سلّم فهذا أیضا من الدین فیتم الاستدلال بالآیه علی حرمته.» «۴»

---

(۱) راجع دراسات فی المکاسب المحرّمه ۲/ ۴۷۲.

(۲) المیزان ۵/ ۸۵ (ط. أخری ۵/ ۸۷). و الآیه من سوره الروم (۳۰)، رقمها ۳۰.

(۳) راجع الدرّ المنثور ۲/ ۲۲۳.

(۴) المنیه فی حکم الشارب و اللحیه/ ۳۴، الأمر الأول.

....

أقول: یرد علیه أوّلا: أنّ مجموع فقرات الآیه ترجع إلی أمور معنویه: من إضلالهم، و تقویه أمنیاتهم الدنیویه فی قبال التوجه إلی الآخره، و قطعهم آذان الأنعام و تحریمها بذلک افتراء علی اللّه تعالی، و تغییر فطره التوحید فیهم إلی الشرک.

و ثانیا: أنّ الخلق أعمّ من الخلق المادی و المعنوی کما یشهد

بذلک قوله تعالی:

فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّهِ.

و ثالثا: أنّ ما ذکره أخیرا من قوله: «و لو سلّم فهذا أیضا من الدین» مصادره علی المطلوب، إذ نفس حلق اللحیه لیس من الدین بل حرمته علی فرض ثبوتها و هی أوّل الکلام.

الأمر الثالث: قوله تعالی فی سوره النحل:

ثُمَّ أَوْحَيْنا إِلَيْکَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّهَ إِبْراهِيمَ حَنِيفاً وَ ما کانَ مِنَ الْمُشْرِکِينَ. «۱»

بتقریب أنّه تعالی أمر النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باتباع ملّه إبراهیم حنیفا، و یجب علی أمّته أیضا التأسّی به، و قد فسّرت الحنفیه بعشر خصال و منها إعفاء اللحی:

ففی تفسیر علی بن إبراهیم فی ذیل هذه الآیه: «و هی الحنفیه العشره التی جاء بها إبراهیم علیه السّلام: خمسه فی البدن و خمسه فی الرأس، فأمّا التی فی البدن فالغسل من الجنابه، و الطهور بالماء، و تقلیم الأظفار، و حلق الشعر من البدن، و الختان.

و أمّا التی فی الرأس فطمّ الشعر، و أخذ الشارب، و إعفاء اللحی، و السواک، و الخلال. فهذه لم تنسخ إلی یوم القیامه.» «۲»

---

(۱) سوره النحل (۱۶)، الآیه ۱۲۳.

(۲) تفسیر علی بن إبراهیم القمی/ ۳۶۷ (ط. أخری ۱/ ۳۹۱).

....

و ذکر نحو ذلک فی ذیل قوله تعالی فی سوره البقره: وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ الآیه. «۱»

و الظاهر منه فی الموضعین کون هذا التفسیر من کلام نفسه، إلّا أن یقال:

هو «ره» أجلّ من أن یفسّر القرآن برأیه. فلا محاله اقتبس ذلک من المعصومین علیهم السّلام.

و یظهر من نقل مجمع البیان عنه أنّه روی ذلک عن الصادق علیه السّلام:

ففی الوسائل عن مجمع البيان نقلا من تفسير على بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام

فی قوله تعالی: وَ إِذِ ابْتَلیٰ إِبْرٰاهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِمٰاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ. قال: «إنّه ما ابتلاه اللّه به فی نومه من ذبح ولده إسماعیل فأتمّها إبراهیم و عزم علیها و سلّم لأمر اللّه فلما عزم قال اللّه تعالی له ثوابا (له لما صدّق و عمل بما أمره اللّه): إِنِّی جٰاعِلُکَ لِلنّٰاسِ إِمٰاماً. ثم أنزل علیه الحنیفیه و هی عشره أشیاء: خمسه منها فی الرأس و خمسه منها فی البدن، فأمّا التی فی الرأس فأخذ الشارب و إعفاء اللحی و طمّ الشعر و السّواک و الخلال. و أمّا التی فی البدن فحلق الشعر من البدن و الختان و تقلیم الأظفار و الغسل من الجنابه و الطهور بالماء، فهذه الحنیفیه الظاهره التی جاء بها إبراهیم علیه السّلام فلم تنسخ و لا تنسخ إلی یوم القیامه، و هو قوله: اتَّبَعَ مِلَّهَ إِبْرٰاهِیمَ حَنِیفاً.* «۲»» و راجع مجمع البیان أیضا. «۳»

أقول: لیس فیما عندی من تفسیر علی بن إبراهیم ذکر الصادق علیه السّلام و نسبته إلیه و لعلّه کان مذکورا فی نسخه الطبرسی «ره». و علی فرض ثبوت ذلک فالروایه

---

(۱) راجع نفس المصدر/ ۵۰ (ط. أخری ۱/ ۵۹). و الآیه رقمها ۱۲۴.

(۲) الوسائل ۱/ ۴۲۳، کتاب الطهاره، الباب ۶۷ من أبواب آداب الحمام، الحدیث ۵.

(۳) راجع مجمع البیان ۱/ ۲۰۰، ذیل آیه: وَ إِذِ ابْتَلیٰ إِبْرٰاهِیمَ رَبُّهُ ....

....

مرسله فیشکل الاعتماد علیها.

و قوله: «الحنیفیه الظاهره» لعلّه إشاره إلی إراده الحنیفیه القلبیّه أیضا و هی تطهیر القلب من الشرک و غرس شجره التوحید فیه، و یشهد بذلک قوله: حَنِیفاً وَ لَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکِینَ «۱» و قوله: حَنِیفاً وَ مٰا کٰانَ مِنَ الْمُشْرِکِینَ* «۲» فراجع.

و

الروایه مرویه بطرق العامه أیضا عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بتفاوت ما: ففی الوضوء من سنن البیهقی بسنده عن عائشه قالت: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «عشر من الفطره:

قصّ الشارب و إعفاء اللحیه و السّواک و الاستنشاق بالماء و قصّ الأظفار و غسل البراجم و نتف الإبط و حلق العانه و انتقاص الماء- یعنی الاستنجاء بالماء-.» قال زکریّا: قال مصعب: نسیت العاشره إلّا أن تکون المضمضه. رواه مسلم فی الصحیح. «۳»

أقول: فی النهایه: «فیه: «من الفطره غسل البراجم» هی العقد التی فی ظهور الأصابع یجتمع فیها الوسخ، الواحده برجمه بالضمّ.» «۴»

و ربما یناقش فی الاستدلال بالروایه بأنّ اشتمالها علی الأمور المندوبه مع وحده السیاق یقتضی حملها علی الندب إلّا فیما ثبت بالدلیل وجوبه کغسل الجنابه و الختان.

و یجاب عن ذلک بأنّ ظاهر الأمر الوجوب فیجب حمله علی ذلک إلّا فیما ثبت خلافه، لا نقول: إنّ الصیغه وضعت للوجوب بحیث یکون إراده الندب منها

---

(۱) سوره النحل (۱۶)، الآیه ۱۲۰.

(۲) نفس السوره، الآیه ۱۲۳.

(۳) سنن البیهقی ۱/ ۵۲، کتاب الطهاره، باب سنّه المضمضه و ... رواه المسلم فی صحیحه ۱/ ۲۲۳.

(۴) النهایه لابن الأثیر ۱/ ۱۱۳.

مجازا، بل نقول: إنّها وضعت للبعث، و العقل یحکم بلزوم إتیان العبد لما أمر به المولی و استحقاقه للذمّ و العقاب علی فرض المخالفه إلّا فیما ثبت الترخیص فیها، فالوجوب حکم العقل و موضوعه أمر المولی ما لم یرخص فی خلافه. و التفکیک فی فقرات الروایه بحمل البعض علی الوجوب و البعض الآخر علی الاستحباب لیس بعزیز فی أخبارنا. هذا.

و یأتی البحث فی معنی

إعفاء اللحى عند ذكر أخبار الباب، فانتظر.

الأمر الرابع: ما ورد فى أخبار مستفيضه من طرق الفريقين من الأمر بإعفاء اللحى،

و ظاهر الأمر الوجوب:

١- ما فى الوسائل عن الصدوق «ره» فى الفقيه، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:

«حفّوا الشوارب و أعفوا اللحى و لا تشبّهوا باليهود.» «١»

و الروايه مرسله، و لكن يظهر من تعبير الصدوق «ره» اعتماده عليها، حيث أسندها إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم صريحا.

و يحتمل كونها عين الروايه التاليه المرويه عن المعانى و إن كان المذكور فى إحداهما اليهود و فى الأخرى المجوس فيكون أحدهما مصحّفا عن الآخر، و قد شاع من الصدوق أن يرسل فى الفقيه ما أسنده فى سائر كتبه.

قال فى الوافى فى بيان الروايه: «الحفّ: الإحفاء و هو الاستقصاء فى الأمر و المبالغه فيه. و إحفاء الشارب: المبالغه فى جزّه. و الإعفاء: الترك، و إعفاء اللحى أن يوفّر شعرها من عفى الشى ء: إذا كثر و زاد. قوله عليه السّلام: «و أعفوا عن اللحى» أى لا تستأصلوها بل اتركوا منها و وفّروا. و قوله عليه السّلام: «و لا تتشبهوا باليهود» أى

---

(١) الوسائل ١/ ٤٢٣، الباب ٦٧ من ابواب آداب الحمام، الحديث ١؛ عن الفقيه ١/ ١٣٠.

....

لا تطيلوها جدّا و ذلك لأنّ اليهود لا يأخذون من لحاهم بل يطيلونها.» «١»

أقول: فى الفقيه و الوسائل: «أعفوا اللحى» و فى الوافى: «أعفوا عن اللحى» و الظاهر أنّ الصحيح هو الأوّل.

٢- ما فى الوسائل أيضا عن معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السّلام، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «حفّوا الشوارب و اعفوا اللحى و

لا تشبّهوا بالمجوس.» «۲»

و فی السند رجال لم يثبت وثاقتهم و منهم علی بن غراب.

۳- و فی الوسائل أيضا عن الفقيه، قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم: «إنّ المجوس جزّوا لحاهم و وفّروا شواربهم، و إنّا نحن نجزّ الشوارب و نعفی اللحی و هی الفطره.» «۳»

۴- و فی البيهقی بسنده عن ابن عمر عن النبی صلّی اللّه عليه و آله و سلّم قال: «أعفوا اللحی و أحفوا الشوارب.» «۴»

۵- و فيه أيضا بسنده عن ابن عمر قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم: «خالفوا المشركين:

وفّروا اللحی و أحفوا الشوارب.» «۵»

۶- و فيه أيضا بسنده عن أبی هريره أنّ رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم قال: «جزّوا الشوارب و أرخوا اللحی و خالفوا المجوس.» «۶»

---

(۱) الوافی ۱/ ۹۹ من الجزء الرابع (ط. أخری ۶/ ۶۵۷)، أبواب قضاء التفث و التزيّن، باب جزّ اللحيه ....

(۲) الوسائل ۱/ ۴۲۳، الباب ۶۷ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۳.

(۳) نفس المصدر و الباب، الحديث ۲.

(۴) سنن البيهقی ۱/ ۱۴۹، كتاب الطهاره، باب السنّه فی الأخذ من الأظفار و الشارب.

(۵) نفس المصدر و الباب ص ۱۵۰.

(۶) نفس المصدر و الباب ص ۱۵۰.

....

أقول: يحتمل أن يكون المراد بالمشركين فی روايه ابن عمر أيضا المجوس لأنّهم كانوا يقولون باليزدان و الأهرمن.

۷- و فی الكامل لابن الأثير: أنّ رجلين قدما علی رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله و سلّم من قبل كسری و قد حلقا لحاهما و

أعفيا شواربهما، فكره النظر إليهما و قال: «ويلكما من أمركما بهذا؟» قالا: ربّنا- يعنيان الملك-، فقال صلّى

اللّه عليه و آله و سلّم: «لكن ربّى أمرنى أن أعفى لحيتى و أقصّ شاربى.» «۱»

و رواه فى المستدرك «۲» أيضا عن الكازرونى فى المنتقى.

أقول: يمكن أن يناقش فى الاستدلال بهذه الروايات:

أوّلا: بضعفها سندا، إلّا أن يقال بأنّ استفاضه نقل هذا المضمون عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بطرق الفريقين، و إسناد الصدوق «ره» ما نقله إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم صريحا مما يوجبان الوثوق و الاطمينان بصدوره إجمالا عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

و ثانيا: بأنّ إعفاء اللحيه- كما مرّ عن الوافى- بمعنى تركها و توفيرها، و هذا ليس بواجب قطعا، و إنّما الواجب- على القول به- أصل إبقاء اللحيه بحيث يصدق عرفا أنّه ذو لحيه، و على هذا فيحمل الأمر بالإعفاء على الندب كما يحمل الأمر بحف الشوارب عليه، و كما يحمل النهى عن التشبه باليهود على الكراهه، حيث إنّهم كانوا يطيلونها، فيكون مفاد الروايات استحباب توفيرها و لكن لا بحدّ تتجاوز القبضه، و يشهد لذلك وحده السياق أيضا، فتأمّل. هذا.

و لكن لأحد أن يقول: حيث إنّ توفير الشعر مستلزم لإبقائه و عدم حلقه فلعلّ

---

(۱) الكامل فى التاريخ ۲/ ۲۱۴، فى أحداث سنه ستّ من الهجره.

(۲) راجع مستدرك الوسائل ۱/ ۵۹ (ط. أخرى ۱/ ۴۰۷)، الباب ۴۰ من أبواب آداب الحمام، ذيل الحديث ۲.

....

مقصود المتكلم من الأمر بالتوفير الأمر بإبقائه فى أظهر مصاديقه و أفضلها فينحلّ الأمر إلى واجب و مستحب: أصل الإبقاء و توفيره.

و بعباره أخرى: قصد المتكلم بيان اللازم و الملزوم معا بعباره واحده، و لعلّه إلى ذلك أشار صاحب الوافى

حيث قال: «فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهى عن التشبه باليهود دليل على أنّ المراد بالإعفاء أن لا يستأصل و يؤخذ منها من دون استقصاء بل مع توفير و إبقاء بحيث لا تتجاوز القبضه فتستحقّ النار.» «۱»

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مجرد احتمال قصد الأمرين معا لا يصير حجه يستدلّ بها.

و ثالثا: بأنّه من المحتمل أن تكون الروايات ناظره إلى النهى عمّا شاع عملا بين المجوس من فتل الشوارب و حلق اللحى كما يشهد بذلك قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى روايه على ابن غراب: «و لا تشبّهوا بالمجوس» و فى روايه أبى هريره: «و خالفوا المجوس.»

و على هذا فالمأمور به- فى الحقيقه- مخالفه المجوس، و المحرّم هو التشبه بهم فى زيّهم و قيافتهم فلا تدلّ الروايات على حرمه حلقهما معا. بل يمكن أن يقال: إنّه إذا فرض كون الحرمه بلحاظ صدق عنوان التشبّه بالمجوس كانت- بحسب الحقيقه- حكما ثانويا دائرا مدار صدق هذا العنوان فإذا زال هذا العنوان الثانوى- كما فى أعصارنا- لم يكن محرما، فتدبّر.

الأمر الخامس: ما عن الكافى بسنده عن حبابه الوالبيه،

قالت: رأيت أمير المؤمنين عليه السّلام فى شرطه الخميس و معه دره لها سبابتان يضرب بها بيّاعى الجرّى

---

(۱) الوافى ۱/ ۹۹ من الجزء الرابع (ط. أخرى ۶/ ۶۵۸)، أبواب قضاء التفث و التزين، باب جزّ اللحيه ....

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۲۲

....

و المارماهى و الزمّار و يقول لهم: «يا بيّاعى مسوخ بنى إسرائيل و جند بنى مروان.»

فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين و ما جند بنى مروان؟ قال: فقال له: «أقوام حلقوا اللحى و فتلوا الشوارب فمسخوا.» «۱»

قال المجلسى «ره» فى مرآه العقول فى ذيل الروايه: «حبابه-

بفتح الحاء و تخفيف الباء- و منهم من يشدّه و لعلّه تصحيف. و الوالبيه نسبه إلى والبه: موضع بالباديه من اليمن.» و فى النهايه: الشرطه: أوّل الطائفه من الجيش تشهد الواقعه.

و الخميس: الجيش سمّى به لأنّه مقسوم بخمسه أقسام: المقدمه و الساقه و الميمنه و الميسره و القلب. و قيل: لأنه تخمس فيه الغنائم. انتهى. و الدرّه- بكسر الدال و تشديد الراء-: السوط، و السبابه- بالتخفيف-: رأس السوط، و الجرّىّ- بكسر الجيم و تشديد الرّاء و الياء-: نوع من السمك لا فلوس له، و كذا المارماهى- بفتح الراء- و كذا الزمّار- بكسر الزاء و تشديد الميم-.» «۲» انتهى ما حكيناه عن مرآه العقول.

و تقريب الاستدلال بهذه الروايه أنّه عليه السّلام فرّع على حلقهم اللحى و فتلهم الشوارب مسخهم، و مثل هذه العقوبه الشديده لا تترتب إلّا على ارتكاب أمر محرّم، فيكون حلق اللحيه حراما.

و يرد على هذا الاستدلال أوّلا: ضعف الروايه و اشتمال سندها على مجاهيل.

و قول الكلينى فى ديباجه الكافى: «بالآثار الصحيحه عن الصادقين عليهم السّلام و السنن

---

(۱) الوسائل ۱/ ۴۲۳، الباب ۶۷ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۴؛ عن الكافى ۱/ ۳۴۶.

(۲) مرآه العقول ۴/ ۷۸، كتاب الحجه، باب ما يفصل به بين دعوى المحقّ و المبطل فى أمر الإمامه.

....

القائمه التى عليها العمل» لا يجوّز الحكم بصحّه جميع ما فيه من الروايات، إذ المتتبع فيه يعثر كثيرا على أخبار يقطع بكذب مضامينها أو إعراض الأصحاب عنه عملا، و اعتقاد الكلينى بصحّه الروايه ليس من الحجج الشرعيه، إذ ليس هو معصوما عندنا، و إن كان أصل قداسته و خلوصه و عظم خدمته بالإسلام و التشيع إجمالا

مما لا مجال لإنكارها. كما أنّ كونه فى عصر النوّاب الأربعه لا يوجب الحكم بصحه كلّ ما رواه، بل الظاهر عدم خلطته معهم و إلّا لروى فى كتابه من أخبارهم و التوقيعات الوارده عليهم كثيرا، و لم يظهر لنا وجه عدم خلطته معهم و عدم نقله منهم.

و ثانيا: أنّ كون حلق اللحيه موجبا للمسخ يقتضى كونه من الكبائر، إذ هو عقاب و عذاب شديد يناسب الذنوب الكبار و يشكل الالتزام بكونه منها، و لأجل ذلک ربما يتوهم أنّ المراد بالمسخ هنا كون نفس هذه القيافه الحاصله بحلق اللحيه و فتل الشارب نحو مسخ، و لكن هذا مضافا إلى كونه خلاف الظاهر مخالف لمفاد الروايه، إذ الظاهر منها أنّهم مسخوا بصوره الحيتان المذكوره.

و ثالثا: لم يظهر لنا معنى جند بنى مروان، حيث إنّ هذا الاسم يشابه اسماء الرجال المعاصرين لأمير المؤمنين عليه السّلام لا أسماء الأمم السالفه.

و رابعا: يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من الروايه كون مسخهم متفرعا على حلق اللحى و فتل الشوارب معا، فالمتيقن من الحرمه صوره تحققهما معا كما فى فعل المجوس فلا تدلّ على حرمه حلق اللحيه فقط، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الإجماع قائم على عدم حرمه فتل الشوارب فلا محاله يكون المسخ عقوبه على خصوص حلق اللحيه، أو يقال: إنّ الظاهر من الروايه كون كلّ واحد من الفعلين مرجوحا لا أنّ المرجوح هو اجتماعهما معا بحيث يعدّان معا موضوعا واحدا.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۲۴

....

و خامسا: أنّ حرمه حلق اللحيه فى الأديان السالفه لا تقتضى حرمته فى شرعنا أيضا. فإن قلت: ذكره عليه السّلام ذلک فى مقام الذمّ يدلّ على حرمتها فى هذه الشريعه أيضا، قلت: ليس الإمام

عليه السّلام فی مقام ذمّ هذین الفعلین بل فی مقام ذمّ بیع المسوخ بهذا السبب، کما أنّ مسوخ بنی إسرائیل مسخوا لصید السبت و ذکرهم لا یدلّ علی تحریمه علینا. و قد تعرّض لهذا السؤال و الجواب المجلسی «ره» فی مرآه العقول فی ذیل هذا الحدیث، فراجع. «۱» و قد نقلنا کلامه فی أوائل المسأله.

الأمر السادس: ما رواه ابن إدریس فی آخر السرائر

نقلا من جامع البزنطی صاحب الرضا علیه السّلام قال: و سألته عن الرجل هل یصلح له أن یأخذ من لحیته؟

قال: «أمّا من عارضیه فلا بأس و أمّا من مقدّمها فلا.»

و رواه الحمیری فی قرب الإسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن علی بن جعفر، عن أخیه مثله.

و رواه علی بن جعفر فی کتابه إلّا أنّه قال فی آخره: «فلا یأخذ.» «۲»

قال فی الوسائل بعد نقله: «هذا محمول علی عدم الزیاده علی قبضه لما یأتی إن شاء اللّه.»

أقول: لیس فی السرائر المطبوع کلمه «یصلح» بل فیه بطبعیه: «هل له».

و کیف کان فسند ابن إدریس إلی البزنطی غیر واضح لنا، و لکن لصاحب الوسائل إلی کتاب علی بن جعفر سند صحیح، و علی هذا فالروایه صحیحه، و لذا اعتمد

---

(۱) راجع نفس المصدر ۴/ ۷۹.

(۲) الوسائل ۱/ ۴۱۹، الباب ۶۳ من أبواب آداب الحمام، الحدیث ۵؛ عن السرائر/ ۴۷۷ (ط. أخری ۳/ ۵۷۴)؛ و عن قرب الإسناد/ ۱۲۲.

....

علیها فی مصباح الفقاهه «۱» و حکم بأنّها العمده فی الدلاله علی حرمه حلق اللحیه و أخذها و لو بالنتف و نحوه. هذا.

و لکن الاستدلال بالروایه علی حرمه الحلق مبنی علی کون المراد من الأخذ من لحیته أو من مقدّمها هو الحلق و هو غیر واضح،

بل الظاهر منه تقصيرها و إصلاحها، و حمل الأخذ من العارض على الإصلاح و من مقدمها على الحلق مخالف للظاهر جدا.

و ظاهر الروايه عدم جواز الأخذ من مقدمها مطلقا و لا يلتزم بذلك أحد و لا سيما فيما إذا جاوزت عن القبضه كما أشار إلى ذلك صاحب الوسائل.

فالأولى حملها على الندب و يراد بها ما مرّ فى أخبار مستفيضه من الأمر بإعفاء اللحيه و توفيرها، غايه الأمر أنّه فصّل هنا بين العارضين و بين المقدم لكون ذلك أجمل و أزين.

و يشهد لذلك ما رواه سدير الصيرفى، قال: رأيت أبا جعفر عليه السّلام يأخذ عارضيه و يبطّن لحيته. «۲» و من الواضح أنّه عليه السّلام لم يكن يحلق عارضيه بالكليّه.

و فى روايه محمد بن مسلم قال: رأيت أبا جعفر عليه السّلام و الحجّام يأخذ من لحيته فقال: «دوّرها.» «۳»

و فى روايه درست عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: مرّ بالنبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رجل طويل اللحيه فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «ما كان على هذا لو هيّأ من لحيته؟» فبلغ ذلك الرجل فهيّأ بلحيته بين اللحيتين ثم دخل على النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلما رآه قال: «هكذا فافعلوا.» «۴»

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۶۱، حرمه حلق اللحيه.

(۲) الوسائل ۱/ ۴۱۹، الباب ۶۳ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۴.

(۳) نفس المصدر، الحديث ۱.

(۴) نفس المصدر، الحديث ۳.

....

يظهر من كلامه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّ الأولى و الراجح هو اللحيه بين اللحيتين يعنى بين القصيره و الطويله و إن كان يصدق على الجميع عنوان اللحيه.

و بما ذكرنا

يظهر عدم جواز الاستدلال بروايه البزنطى على جواز ما شاع فى عصرنا من حلق العارضين و إبقاء ما على الذقن. لما مرّ من عدم كون المراد من الأخذ منها حلقها بالكليه. و قد مرّ فى صدر المسأله أنّ اللحيه اسم لمجموع ما تنبت على الطرفين و على الذقن.

الأمر السابع: ما رواه فى الجعفريات بإسناده عن جعفر بن محمد،

عن أبيه، عن جدّه على بن الحسين، عن أبيه، عن على بن أبى طالب عليه السّلام، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «حلق اللحيه من المثله، و من مثّل فعليه لعنه اللّه.» «۱» و رواه عنه فى المستدرك. «۲»

بتقريب أنّ المثله و هو قطع الأعضاء حرام قطعا كما يشهد بذلك لعنه من قبل اللّه تعالى، و مقتضى الروايه كون حلق اللحيه بحكمها.

أقول: يرد على ذلك أوّلا: أنّه لم يظهر لنا حجيه الكتاب حتى يعتمد عليه فى إثبات حكم شرعى.

و محصّل الكلام أنّ كتاب الجعفريات- و يقال له: الأشعثيات أيضا لكون الراوى له محمد بن محمد بن الأشعث الكوفى- جاء به بعض السّاده الأجلّه من الهند إلى مشهد أمير المؤمنين عليه السّلام فى السنه ۱۲۷۹ ه. ق على ما هو المذكور فى

---

(۱) الجعفريات/ ۱۵۷، باب السّنه فى حلق الشعر ....

(۲) راجع مستدرك الوسائل ۱/ ۵۹ (ط. أخرى ۱/ ۴۰۶)، الباب ۴۰ من أبواب آداب الحمام ...، الحديث ۱.

....

أوّل المطبوع منه. «۱»

و ابن الأشعث المذكور روى رواياته عن موسى بن إسماعيل بن موسى ابن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السّلام.

و فى تنقيح المقال فى إسماعيل بن موسى بن جعفر عليه السّلام ما ملخصه: «قال النجاشى فى حقّه: سكن مصر و ولده بها. و له كتب

يرويها عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام و مثله فى الفهرست بتفاوت يسير. و بالجمله فلا ينبغى الشبهه فى كون الرجل صحيح العقيده فإن لم نعدّ رواياته فى الصّحاح فلا أقلّ من كونها من أعلى الحسان.» «۲»

و لكن قال في ولده موسى بن إسماعيل ما ملخّصه: «يستفاد ممّا ذكره الشيخ فى الفهرست و النجاشى فى رجاله كونه من علماء الإماميه، لكن فى كفايه هذا المقدار فى إدراجه فى الحسان تأمّلا.» «۳»

و على هذا فلم يثبت كون موسى بن إسماعيل موثوقا به، مضافا إلى أنّ الكتاب- على ما مرّ- جى ء به أخيرا من الهند و لم يعلم كونه مسندا مقروّا على المشايخ فى جميع الطبقات، فيشكل الوثوق بكون ذلك عين الكتاب الذى رواه موسى ابن إسماعيل عن أبيه عن آبائه عليهم السّلام بلا تصحيف أو تحريف فيه، و بالجمله يشكل الحكم بصحّه الروايه سندا.

و ثانيا: على فرض صحّتها سندا لا مجال للاستدلال بها فى المقام، إذ المثله- على ما يظهر من أهل اللغه و موارد استعماله- عباره عن قطع أعضاء الغير تنكيلا و

---

(۱) راجع الجعفريات/ ۲.

(۲) تنقيح المقال ۱/ ۱۴۵.

(۳) نفس المصدر ۳/ ۲۵۲.

....

عقوبه له، فيكون مفاد الروايه أنّ حلق لحيه الغير أيضا جبرا عليه و بدون اختياره نحو عقوبه و تنكيل له، فلا تشمل حلق الرجل لحيه نفسه أو لحيه غيره برضاه.

قال ابن الأثير فى النهايه: «فيه: أنه نهى عن المثله، يقال: مثلت بالحيوان أمثل به مثلا: إذا قطعت أطرافه و شوّهت به، و مثلت بالقتيل: إذا جدعت أنفه، أو أذنه، أو مذاكيره أو شيئا من أطرافه، و الاسم: المثله. فأمّا مثّل بالتشديد فهو للمبالغه، و منه

الحديث: «نهى أن يمثّل بالدوابّ» أى تنصب فترمى أو تقطع أطرافها و هى حيّه.» «۱»

و أجاب فى مصباح الفقاهه عن الاستدلال بهذه الروايه بما ملخصه: «أوّلا:

أنّها مجهوله السند. و ثانيا: أنّ المثله هو التنكيل بالغير بقصد هتكه و إهانته، و ثالثا: بأنّ اللعن كما يجتمع مع الحرمه فكذلك يجتمع مع الكراهه أيضا. و يدلّ على هذا ورود اللعن على فعل المكروه فى موارد عديده، و من تلك الموارد ما فى وصيه النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لعلىّ عليه السّلام، قال: يا على لعن اللّه ثلاثه: آكل زاده وحده و راكب الفلاه وحده و النائم فى بيت وحده.» «۲»

الأمر الثامن: أنّ فى حلق اللحيه تشبّها بالمجوس و سائر الكفار

و مشاكله لهم، و يظهر من بعض الأخبار حرمه مشاكله أعداء اللّه و السّلوك فى مسالكهم:

۱- فعن التهذيب بإسناده عن الصفّار، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلى، عن السّكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السّلام، قال: «أوحى اللّه إلى نبيّ من الأنبياء أن قل لقومك: لا تلبسوا لباس أعدائى و لا تطعموا مطاعم أعدائى

---

(۱) النهايه ۴/ ۲۹۴.

(۲) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۵۹، حرمه حلق اللحيه.

و لا تشاكلوا بما شاكل أعدائى فتكونوا أعدائى كما هم أعدائى.» «۱»

و السند ممّا لا بأس به، إذ قد أفتى الأصحاب فى الأبواب المختلفه بما رواه النوفلى عن السكونى و إن كان لعلماء الرجال فيهما كلاما، فراجع. و اسم السكونى إسماعيل بن مسلم و كنيه أبيه أبو زياد، و له روايات كثيره عن الصادق عليه السّلام.

۲- و عن الفقيه بإسناده عن إسماعيل بن مسلم، عن الصادق عليه السّلام قال: «إنّه أوحى اللّه إلى نبيّ من أنبيائه: قل للمؤمنين، لا تلبسوا لباس

أعدائی و لا تطعموا مطاعم أعدائی و لا تسلکوا مسالک أعدائی فتکونوا أعدائی کما هم أعدائی.»

و رواه فی العلل عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن العباس بن معروف، عن النوفلی، عن السکونی.

و رواه فی عیون الأخبار، عن تمیم بن عبد اللّه بن تمیم القرشی، عن أبیه، عن أحمد بن علی الأنصاری، عن عبد السّلام بن صالح الهروی، عن الرضا علیه السّلام، عن آبائه علیهم السّلام، قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «لا تلبسوا» و ذکر مثله. «۲»

أقول: الظاهر حمل النهی فی هذه الروایات علی الحرمه- کما هی ظاهره- و لا محاله یراد بها صوره رفض المسلم هویّه نفسه و استقلاله و جعل نفسه تابعا محضا لأعداء اللّه بحیث یعدّ من موالیهم، و ذلک بأن یکون لهم لباس أو زیّ أو شکل أو طعام أو عمل خاصّ یعدّ من خصائصهم و من شعاراتهم الخاصّه فأراد قوم من المسلمین التشبه بهم فی ذلک و التبعیه المحضه لهم بنحو یوجب تقویه جبهه الکفر فی قبال الإسلام.

---

(۱) الوسائل ۱۱/ ۱۱۱، الباب ۶۴ من أبواب جهاد العدوّ و ما یناسبه.

(۲) نفس المصدر ۳/ ۲۷۹، الباب ۱۹ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۸.

....

و أمّا مجرّد الاتصاف بوصف من أوصافهم أو اتخاذ زیّ من أزیائهم من دون أن یقصد التشبه بهم أو متابعتهم فلا مجال للقول بحرمته و لا سیّما إذا صار الوصف أو الزیّ أو اللباس الخاصّ عامّا شائعا بین جمیع الأمم و لا یری من خصائص الکفار و شعاراتهم الخاصه.

و یشهد لذلک ما فی نهج البلاغه: و سئل علیه السّلام عن قول رسول اللّه صلّی اللّه

عليه و آله و سلّم: «غيّروا الشيب و لا تشبّهوا باليهود.» فقال عليه السّلام: «إنما قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذلك و الدين قلّ فأمّا الآن و قد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه فامرؤ و ما اختار.» «۱» و رواه عنه فى أبواب آداب الحمام من الوسائل. «۲»

فصدق التشبه يختلف بحسب اختلاف الأزمنه.

الأمر التاسع: إطلاق ما دلّ على حرمه تشبّه الرجال بالنساء و النساء بالرجال،

مثل ما عن الكافى بسند فيه ضعف عن جابر، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم- فى حديث-: «لعن اللّه المحلّل و المحلّل له ... و المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال. الحديث.» «۳»

نجف آبادى، حسين على منتظرى، دراسات فى المكاسب المحرمه، ۳ جلد، نشر تفكر، قم - ايران، اول، ۱۴۱۵ ه ق

دراسات فى المكاسب المحرمه؛ ج ۳، ص: ۱۳۰

بتقريب أنّ حلق اللحيه من أظهر مصاديق تشبّه الرجال بالنساء، و اللعن على فعل دليل على حرمته.

و قد مرّ فى أوّل المسأله أنّ اللحيه فى الرجال ممّا ميّزهم اللّه تعالى بها عن النساء و جعلها زينه و جمالا لهم.

---

(۱) نهج البلاغه فيض/ ۱۰۹۴؛ عبده ۳/ ۱۵۴؛ لح/ ۴۷۱، الحكمه ۱۷.

(۲) راجع الوسائل ۱/ ۴۰۳، الباب ۴۴ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۲.

(۳) نفس المصدر ۱۲/ ۲۱۱، الباب ۸۷ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۳۱

....

و مرّ عن البحار حديث تزيين آدم باللحيه، فراجع.

و فيه أيضا نقلا عن توحيد المفضّل عن الصادق عليه السّلام فى خلقه الإنسان قال:

«فإذا أدرك و كان ذكرا طلع الشعر فى وجهه فكان ذلك علامه الذكر و عزّ الرجل الذى يخرج به من حدّ الصبا و شبه النساء. و

إن كانت أنثى يبقى وجهها نقيّا من الشعر لتبقى لها البهجه و النضاره ... و لو لم يخرج الشعر فى وجهه فى وقته أ لم يكن سيبقى فى هيئه الصبيان و النساء، فلا ترى له جلاله و لا وقارا؟

الحديث.» «۱»

فيظهر من الحديث أنّ اللحيه توجب عزّ الرجل و جلاله و وقاره، و أنّ حلقها بنحو تشبه قيافته قيافه النساء أمر مرجوح.

أقول: أمّا حديث تشبّه الرجال بالنساء فقد مرّ البحث فيه فى مسأله تزيّن كلّ من الرجل و المرأه بما يختصّ بالآخر. «۲» و قال الشيخ هناك: «إنّ الظاهر من التشبه تأنّث الذكر و تذكّر الأنثى.» قال: «و يؤيده المحكى عن العلل أنّ عليّا عليه السّلام رأى رجلا به تأنيث فى مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فقال له: اخرج من مسجد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، فإنّى سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقول: لعن اللّه ... «۳» و فى روايه يعقوب بن جعفر- الوارده فى المساحقه-: أنّ فيهن قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: لعن اللّه المتشبهات بالرجال من النساء ...» «۴» إلى آخر ما مرّ فى متن المكاسب، «۵» حيث يظهر من جميع ذلك عدم إراده الإطلاق فى حديث التشبّه، فراجع.

---

(۱) بحار الأنوار ۳/ ۶۲ و ۶۳، كتاب التوحيد، الباب ۴.

(۲) راجع دراسات فى المكاسب المحرّمه ۲/ ۵۰۲.

(۳) راجع الوسائل ۱۲/ ۲۱۱، الباب ۸۷ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

(۴) نفس المصدر ۱۴/ ۲۶۲، الباب ۲۴ من أبواب النكاح المحرّم، الحديث ۵.

(۵) راجع مكاسب الشيخ الأعظم الأنصارى/ ۲۲؛ و دراسات فى المكاسب المحرّمه ۲/ ۵۰۴ و

ما بعدها.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۳۲

....

و کون حلق الرجل لحیته موجبا لصدق عنوان التأنّث علیه واضح المنع، اللّهم إلّا أن یکون حلقها بهذا الداعی.

و أمّا روایه تزیین آدم علیه السّلام باللحیه و روایه المفضل فهما و إن دلّتا علی مرجوحیه حلق اللحیه و کونه مرغوبا عنها لکن کونها فی حدّ حرمه الفعل شرعا غیر واضح، فتدبّر.

الأمر العاشر: استقرار سیره المتشرعه

من جمیع فرق المسلمین فی جمیع الأعصار إلی عصر النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، حیث إنّهم کانوا یلتزمون عملا بإبقاء اللحیه و ینکرون حلقها و یذمّون حالقها بل یعاملون معه معامله الفسّاق.

قال آیه اللّه الطبسی- طاب ثراه- فی المنیه فی بیان هذا الدلیل ما ملخّصه:

«السّادس: السیره القطعیه فی جمیع الأدوار و الأعصار قولا و عملا من زمان آدم علیه السّلام إلی زمان خاتم الأنبیاء صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی زماننا هذا من جمیع الطبقات علی اختلافها: من الأنبیاء و الأوصیاء، و الأولیاء و الصالحین علی حفظ هذه الهیئه الخاصّه. و لا یوجد فی أیّ تاریخ من تواریخ الأمم أنّ واحدا من الموحّدین و الأولیاء و الخلفاء الراشدین و الأئمه الطاهرین سلام اللّه علیهم أجمعین صدر عنه هذا العمل و لو مرّه واحده فی عمره، و لو أنت أمعنت النظر فی طبقات الناس طبقه بعد أخری من رؤساء المذاهب و مراجع الإسلام من العامّه و الخاصّه بل القسیسین و الرهبان و علماء الیهود و غیرهما من الملل و الأدیان کالصابئه لرأیت بأمّ عینک اهتمام الکلّ فی حفظ هذه الهیئه- إلی أن قال:- و خلاصه القول أنّ اهتمام سائر الطبقات من أیّ مله و دین فی حفظ هذه الهیئه فی جمیع العصور

و الأزمان

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۳۳

....

كاشف قطعى عن محبوبيتها و مبغوضيه خلافها عند اللّه و رسوله.» «۱» انتهى.

أقول: ربما يناقش فى السيره المذكوره بعدم إحراز انتهائها إلى عصر المعصومين عليهم السّلام حتّى يستدلّ بتقريرهم لها فلعلّها حدثت فى الأعصار المتأخره بلحاظ فتاوى المتأخرين بالحرمه و شيوع آرائهم بين المتشرعه و لعلّ اهتمام الجميع لحفظ الهيئه كان من جهه استحبابها المؤكّد، و الاستمرار العملى لا يدلّ على وجوب العمل. و ممّا يؤيد ذلك عدم تعرّض القدماء من أصحابنا للمسأله فيما بأيدينا من كتبهم كما مرّ بيان ذلك فى مقام الجواب عن الإجماع المدّعى فيها.

هذا.

فهذه إلى هنا عشره أمور أقيمت على حرمه حلق اللحيه، و قد تعرّضنا للمناقشات فيها، و الأصل الأوّلى يقتضى الجواز. و لكن بعد اللّتيا و الّتى يشكل الجرأه على الإفتاء بالجواز، و لا سيّما بلحاظ ما مرّ من استفاضه الأمر بإعفاء اللحى و الاطمينان بصدور هذا المضمون عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و تعبيره عن ذلك بأنها الفطره، و ما مرّ من النهى عن الأخذ من مقدمها، و استقرار سيره المتشرّعه على إبقاء اللحيه و ارتكاز الحرمه و المذموميه فى أذهانهم، فلا يترك الاحتياط بالاجتناب.

و لكن لا يخفى أنّ حرمته- على القول بها- تكون كسائر الحرمات التى تسقط عند الاضطرار أو الإكراه أو المزاحمه بما هو مساو أو أهمّ، فتدبّر.

و لا يخفى أيضا أنّ المستفاد مما مرّ من الأخبار و من سيره المتشرعه- على فرض تسليم ذلك- هو وجوب إبقاء اللحيه بحيث يصدق على الشخص أنّه ذو لحيه.

فلا فرق فى المنع بين حلقها أو نتفها أو جزّها أو غير ذلك مما يوجب إزاله الشعر.

---

(۱) المنيه

فی حکم الشارب و اللحیه/ ۵۵.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۳۴

....

و قـد مرّ فی أوّل البحث أنّ اللحیه عبـاره عمـا ینبت علی اللحیین من غیر فرق بین مـا ینبت علی الـذقن أو علی الطرفین. فیشـکل جواز ما شاع فی عصرنا من حلق الطرفین بالکلیه و إبقاء ما علی الذقن فقط.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۳۵

تذنیبان:

التذنیب الأوّل: حکم ما زاد عن القبضه من اللحیه

یسـتفاد من بعض الأخبار المنع عن تجاوز اللحیه عن القبضه، و قـد عنون المسأله فی الوسائل هکـذا: «باب اسـتحباب قصّ ما زاد عن قبضه من اللحیه.» «۱»

۱- روایه معلّی بن خنیس عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «ما زاد من اللحیه عن القبضه فهو فی النار.» «۲»

۲- روایه محمد بن أبی حمزه، عمن أخبره، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «ما زاد علی القبضه ففی النار.» یعنی اللحیه. «۳»

۳- روایه یونس، عن بعض أصحابه، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «تقبض بیدک علی اللحیه و تجزّ ما فضل.» «۴»

قـال فی الوافی: «قیل: المراد بالقبض علی لحیته أن یضع یـده علی ذقنه فیأخـذه بطرفیه فیجزّ ما فضل من مسترسل اللحیه طولا، لا القبض مما تحت الذقن.» «۵»

---

(۱) راجع الوسائل ۱/ ۴۲۰، کتاب الطهاره، الباب ۶۵ من أبواب آداب الحمام.

(۲) نفس المصدر و الباب، الحدیث ۲.

(۳) نفس المصدر، الحدیث ۱.

(۴) نفس المصدر، الحديث ۳.

(۵) الوافی ۱/ ۹۹ من الجزء الرابع (ط. أخری ۶/ ۶۵۶)، کتاب الطهاره و التزین، أبواب قضاء التفث و التزین، باب جزّ اللحیه ....

....

أقول: لا ندری من هو القائل بهذا القول و ما هو الدلیل علیه «۱» و إن کان ما ذکره أقرب إلی الاعتبار.

-۴

و قد مرّ فی هذا المجال أیضا روایه درست عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: مرّ بالنبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رجل طویل اللحیه فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «ما کان علی هذا لو هیّأ من لحیته؟» فبلغ ذلک الرجل فهیأ بلحیته بین اللحیتین، ثم دخل علی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فلما رآه قال:

«هکذا فافعلوا.» «۲»

۵- روایه الحسن الزیات، قال: رأیت أبا جعفر علیه السّلام قد خفّف لحیته. «۳»

أقول: عمل أبی جعفر علیه السّلام لا یدلّ علی وجوب ما عمله و لا علی استحبابه و لکن یدلّ علی جواز التخفیف بأخذ بعض اللحیه.

۶- و فی الجعفریات بسنده عن علیّ بن أبی طالب علیه السّلام أنّه کان یقول: «خذوا من شعر الصدغین و من عارضی اللحیه، و ما جاوز القبضه من مقدم اللحیه فجزّوه.» «۴»

۷- و عن الترمذی، عن عمرو بن شعیب، عن أبیه، عن جدّه أن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان یأخذ من لحیته من عرضها و طولها. «۵»

۸- و عن ابن عمر أنّه کان یقبض علی لحیته ثم یقص ما تحت القبضه. «۶»

---

(۱) الظاهر أنّ القائل به هو السیّد الداماد «ره». قاله فی شارع النجاه/ ۱۰۷ و استدلّ له بکلمات أهل اللغه فی معنی اللحیه و اللحی.

(۲) الوسائل ۱/ ۴۱۹، الباب ۶۳ من أبواب آداب الحمام، الحدیث ۳.

(۳) نفس المصدر و الباب، الحدیث ۲.

(۴) الجعفریات/ ۱۵۷، باب السنّه فی حلق الشعر ....

(۵) راجع «الرسائل الأربعه عشره» من منشورات مؤسسه النشر الإسلامی- رساله حرمه حلق اللحیه لآیه اللّه البلاغی «ره»، ص ۱۵۷.

(۶) نفس المصدر و الصفحه.

....

۹- و عن أبی هریره أنّه کان یقبض علی لحیته فیأخذ ما فضل عن القبضه. «۱»

۱۰- و فی روایه عبد الأعلی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «یعتبر عقل الرجل فی ثلاث: فی طول لحیته و فی نقش خاتمه و فی کنیته.» «۲»

أقول: فبلحاظ هذه الأخبار المستفیضه یکون أصل جواز التخفیف و الأخذ لما زاد علی القبضه بل استحباب ذلک مما لا إشکال فیه و بها یقیّد إطلاق أخبار الإعفاء، و لکن الظاهر مما دلّ علی کون الزائد فی النار هو حرمه إبقائه و لم نر من یفتی بذلک. و لعلّ النظر فی هذه الروایات إلی من کان یرید بذلک التشبّه بالیهود أو رئاء الناس و تغریرهم بلحیته کما قد یری فی أعصارنا من بعض من یتکلّف لإدخال نفسه فی عداد أهل الفضل بهذه الوسیله.

التذنیب الثانی: حکم الشارب

لا یخفی أن من السنن المؤکّده الأخذ من الشارب و إحفائه، و قد ورد بذلک أخبار مستفیضه بل متواتره معنی أو إجمالا بحیث یعلم بصدور بعضها لا محاله، فإعفاؤها ناسبا ذلک إلی الشرع المبین أو بعض المعصومین علیهم السّلام تشریع محرّم أو افتراء بیّن:

۱- ففی صحیحه علی بن جعفر عن أخیه علیه السّلام قال: سألته عن قصّ الشارب

---

(۱) نفس المصدر و الصفحه.

(۲) الوسائل ۱/ ۴۲۱، الباب ۶۵ من أبواب آداب الحمام، الحدیث ۴.

....

أمن السنّه؟ قال: «نعم.» «۱»

۲- و روى السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من السنه أن تأخذ من الشارب حتى يبلغ الإطار.» «۲»

أقول: فى النهايه: «و فى حديث عمر بن عبد العزيز: «يقصّ الشارب حتى

يبدو الإطار.» يعنى حرف الشفه الأعلى الذى يحول بين منابت الشعر و الشفه و كلّ شى ء أحاط بشى ء فهو إطار له.» «۳»

۳- و روى السكونى أيضا، قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «لا يطوّلنّ أحدكم شاربه فإنّ الشيطان يتخذه مخبأ يستتر به.» «۴»

۴- و عن العلل بسنده عن إسماعيل بن مسلم، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السّلام، عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «لا يطوّلنّ أحدكم شاربه و لا شعر إبطيه و لا عانته فإن الشيطان يتخذها مخبأ يستتر بها.» «۵»

و قد مرّ أنّ السكونى اسمه إسماعيل بن مسلم، فالروايتان ترجعان إلى روايه واحده و الأولى قطعه من الثانيه.

۵- و عن الكافى بسنده عن عبد اللّه بن عثمان أنّه رأى أبا عبد اللّه عليه السّلام أحفى شاربه حتى ألصقه بالعسيب.» «۶»

قال فى مجمع البحرين: «و فى الحديث: أحفى شاربه حتى ألصقه بالعسيب،

---

(۱) الوسائل ۱/ ۴۲۱، الباب ۶۶ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۱.

(۲) نفس المصدر و الباب، الحديث ۲.

(۳) النهايه لابن الأثير ۱/ ۵۴.

(۴) الوسائل ۱/ ۴۲۱، الباب ۶۶ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۳.

(۵) نفس المصدر و الباب، ص ۴۲۲، الحديث ۶.

(۶) نفس المصدر و الباب و الصفحه، الحديث ۵.

....

و هو منبت الشعر.» «۱»

۶- و عن مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السّلام قال: «كان شريعه إبراهيم التوحيد و الإخلاص ... و زاده فى الحنيفيه: الختان و قصّ الشارب و نتف الإبط و تقليم الأظفار و حلق العانه. الحديث.» «۲»

۷- و فيه أيضا عنه عليه السّلام قال: «قال اللّه عزّ و جلّ لإبراهيم عليه السّلام: «تطهّر.» فأخذ

شاربه، ثم قال: «تطهّر.» فنتف من إبطيه: ثم قال: «تطهّر.» فقلم أظفاره، ثم قال: «تطهّر.» فحلق عانته، ثم قال: «تطهّر.» فاختتن.» «۳»

۸- و عن الخصال بسند معتبر عن الحسن بن الجهم قال: قال أبو الحسن موسى عليه السّلام: خمس من السنن فى الرأس و خمس فى الجسد. فأمّا التى فى الرأس فالسواك و أخذ الشارب و فرق الشعر و المضمضه و الاستنشاق. الحديث.» «۴»

۹- و عن قرب الإسناد عن هارون بن مسلم، عن مسعده بن صدقه، عن جعفر، عن أبيه عليه السّلام: أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «ليأخذ أحدكم من شاربه و الشعر الذى من أنفه و ليتعاهد نفسه فإن ذلك يزيد فى جماله.» «۵»

۱۰- و قد مرّ عن الصدوق فى الفقيه أنّه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «حفّوا الشوارب و أعفوا اللحى و لا تشبهوا باليهود.» «۶»

و إسناده الكلام إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم صريحا يدلّ على ثبوت الروايه عنده، و قد

---

(۱) مجمع البحرين/ ۱۲۳ (ط. أخرى ۲/ ۱۲۱).

(۲) الوسائل ۱/ ۴۲۲، الباب ۶۶ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۷.

(۳) نفس المصدر، الحديث ۸ من الباب.

(۴) نفس المصدر ۱/ ۳۵۰، الباب ۱ من أبواب السواك، الحديث ۲۳.

(۵) نفس المصدر ۱/ ۴۲۴، الباب ۶۸ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۲.

(۶) نفس المصدر ۱/ ۴۲۳، الباب ۶۷ منها. الحديث ۱.

....

مرّ منا أنّ كثره نقل هذا المضمون عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يوجب الوثوق بصدوره عنه.

و فى الوافى فى بيان الروايه قال: «الحفّ: الإحفاء، و هو الاستقصاء فى الأمر و

المبالغه فيه، و إحفاء الشارب: المبالغه فى جزّه.» «۱»

۱۱- و مرّ فى روايه علىّ بن غراب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه عليهم السّلام قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «حفّوا الشوارب و أعفوا اللحى و لا تشبّهوا بالمجوس.» «۲»

۱۲- و مرّ عن الفقيه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إنّ المجوس جزّوا لحاهم و وفّروا شواربهم، و إنّا نحن نجزّ الشوارب و نعفى اللحى و هى الفطره.» «۳»

۱۳- و مرّ فيما رواه فى مجمع البيان عن تفسير على بن إبراهيم عن الصادق عليه السّلام فى بيان حنيفيه إبراهيم عليه السّلام قوله: «فأمّا التى فى الرأس فأخذ الشارب و إعفاء اللحى. الحديث.» «۴»

۱۴- و مرّ فى روايه حبابه الوالبيه عن أمير المؤمنين عليه السّلام: فقام إليه فرات ابن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين و ما جند بنى مروان؟ قال: فقال له: «أقوام حلقوا اللحى و فتلوا الشوارب فمسخوا.» «۵»

۱۵- و فى سنن البيهقى بسنده عن ابن عمر، عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «أعفوا اللحى

---

(۱) الوافى ۱/ ۹۹ من الجزء الرابع (ط. أخرى ۶/ ۶۵۷)، أبواب قضاء التفث و التزين، باب جزّ اللحيه ....

(۲) الوسائل ۱/ ۴۲۳، الباب ۶۷ من أبواب آداب الحمام، الحديث ۳.

(۳) نفس المصدر و الصفحه، الحديث ۲ من الباب.

(۴) نفس المصدر، الحديث ۵.

(۵) نفس المصدر، الحديث ۴.

....

و أحفوا الشوارب.» «۱»

۱۶- و فيه أيضا بسنده عن ابن عمر قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «خالفوا المشركين: وفّروا اللحى و أحفوا الشوارب.» «۲»

۱۷- و

فیه أیضا بسنده عن أبی هریره أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: «جزّوا الشوارب و أرخوا اللحی و خالفوا المجوس.» «۳»

أقول: قد مرّ منا احتمال أن یکون المراد بالمشرکین فی روایه ابن عمر أیضا المجوس لقولهم بالیزدان و الأهرمن. و لم یعهد من مشرکی مکه حلق اللحیه و إعفاء الشارب.

۱۸- و فیه أیضا بسنده عن عائشه، قالت: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «عشر من الفطره: قصّ الشارب و إعفاء اللحیه. الحدیث.» «۴»

۱۹- و فی سنن النسائی بسنده عن زید بن أرقم قال: سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول: «من لم یأخذ شاربه فلیس منّا.» «۵»

۲۰- و مرّ عن الکامل: أنّ رجلین قدما علی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من قبل کسری و قد حلقا لحاهما و أعفیا شواربهما، فکره النظر إلیهما و قال: «ویلکما من أمرکما بهذا؟» قالا: ربّنا- یعنیان الملک-، فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «لکن ربّی أمرنی أن أعفی لحیتی و أقصّ شاربی.» «۶»

---

(۱) سنن البیهقی ۱/ ۱۴۹، کتاب الطهاره، باب السنّه فی أخذ من الأظفار و الشارب ....

(۲) نفس المصدر و الباب، ص ۱۵۰.

(۳) نفس المصدر و الباب و الصفحه.

(۴) نفس المصدر ۱/ ۵۲، کتاب الطهاره، باب سنّه المضمضه ....

(۵) سنن النسائی ۸/ ۱۲۹، کتاب الزینه- إحفاء الشارب.

(۶) الکامل فی التاریخ ۲/ ۲۱۴، فی أحداث سنه ستّ من الهجره.

....

و رواه فی المستدرک «۱» أیضا عن الکازرونی فی المنتقی.

۲۱- و فی رساله حرمه حلق اللحیه للمرحوم آیه اللّه البلاغی- طاب ثراه- عن الطبرانی عن

الحكيم بن عمر (الحكم بن عمير) عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «قصّوا الشوارب مع الشفاه.» «۲»

۲۲- و فيه عن المغيره بن شعبه قال: ضفت النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و كان شاربی وفاء فقصّه علی سواك. و فی روايه فوضع صلّی اللّه علیه و آله و سلّم السواك تحت الشارب و قصّ علیه. «۳»

۲۳- و فيه أيضا: أخرج البزاز عن عائشه: أنّ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أبصر رجلا و شاربه طويل فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «ايتونی بمقصّ و سواك.» فجعل السواك علی طرفه ثم أخذ ما جاوزه. «۴»

۲۴- و فيه أيضا عن أحمد عن أبی هريره عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «أعفوا اللحی و جزّوا الشوارب و غيّروا شيبكم و لا تشبّهوا باليهود و النصاری.» «۵»

۲۵- و فيه أيضا عن البيهقی عن أبی أمامه عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «وفّروا غثانينكم و قصّوا سبالكم.» «۶»

۲۶- و فيه أيضا عن أحمد و الطبرانی و غيرهما عن أبی أمامه عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «قصّوا

---

(۱) راجع مستدرك الوسائل ۱/ ۵۹ (ط. أخری ۱/ ۴۰۷)، الباب ۴۰ من أبواب آداب الحمام، ذيل الحديث ۲.

(۲) راجع «الرسائل الأربعه عشره»- رساله حرمه حلق اللحيه لآيه اللّه البلاغی، ص ۱۴۰.

(۳) نفس المصدر و الصفحه.

(۴) نفس المصدر و الصفحه.

(۵) نفس المصدر، ص ۱۴۲.

(۶) نفس المصدر، ص ۱۴۳.

....

سبالكم و وفّروا غثانينكم و خالفوا أهل الكتاب.» ثم قال: «و السبال جمع سبله- بفتح الباء- و هی الشّارب، و الغثنون: اللحيه، و لعلّ

المراد من مخالفه أهل الكتاب مخالفه اليهود فی إرسال لحاهم بلا إصلاح، و مخالفه النصاری فی حلق لحاهم أو جزّها من أصولها، فیکون المراد من التوفیر مصداقه الذی یخالف الأمرین.» «۱»

أقول: و قد روی هذا المضمون بألفاظ أخر أیضا فی کتب الحدیث من الفریقین بحیث یحصل العلم بصدوره عنه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إجمالا- و إن اختلف الألفاظ فی ذلک، و حیث إنّ المسأله کانت مبتلی بها دائما فلعلّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کرّر ذکرها بألفاظ مختلفه.

و إنّما أطلنا الکلام فی المقام لما نراه فی عصرنا من التزام بعض طوائف الصوفیه عملا- مع ادعائهم بالتزام الشرع- بإعفاء الشارب، و ینسبون ذلک إلی المعصوم علیه السّلام، و هذا من أظهر مصادیق التشریع المحرّم أو الافتراء.

و قد تمّ البحث فی مسأله حلق اللحیه و ملحقاتها فی ۳ صفر ۱۴۱۸ ه. ق، الموافق ل ۱۹/ ۳/ ۱۳۷۶ ه. ش. و الحمد للّه ربّ العالمین.

---

(۱) نفس المصدر، ص ۱۴۴.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۴۵

[المسأله الثامنه: الرشوه]

اشاره

المسأله الثامنه: الرشوه حرام، و فی جامع المقاصد و المسالک: أنّ علی تحریمها إجماع المسلمین. (۱)

المسأله الثامنه: الرشوه

(۱) أقول: یتعرّض المصنّف فی هذه المسأله لحکم أجور القضاه و ارتزاقهم من بیت المال و حکم الهدایا للقضاه أیضا، و هل تختصّ الرشوه بباب القضاء و الحکم أو تشمل مطلق ما یعطی لحمل الغیر علی ما یریده المعطی؟. و هل تختصّ ببذل الأموال أو تعمّ الأعمال بل و الأقوال أیضا کمدح القاضی و الثناء علیه و کذا المعامله المحاباتیه معه و إعارته الأموال الثمینه و الوقف علیه و نحو ذلک ممّا یعود نفعه إلیه؟. کلّ ذلک ممّا ینبغی البحث

فيه.

نقل بعض كلمات الأعلام فى حرمه الرشوه

١- قال المحقّق فى الشرائع: «الرشا حرام سواء حكم لباذله أو عليه بحقّ أو باطل.» «١»

أقول: لم يرد بذلك تعميم معنى الرشوه، و إنّما أراد بيان أنّ حرمتها- بأىّ

---

(١) الشرائع ١/ ٢۶۶، كتاب التجاره.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ١۴۶

....

معنى فسّرت- لا تختصّ بما إذا أثّرت فى روح القاضى و عمله، بل تحرم عليه و إن لم تؤثّر فيه بل حكم بالحقّ و بضرر المعطى أيضا. و حيث إنّ البحث فى المكاسب المحرّمه فالغرض بيان حرمتها للآخذ، و أكثر الأخبار أيضا ناظره إلى ذلك. و أمّا حرمه إعطائها فمضافا إلى كونه إعانه للإثم يدلّ عليها الآيه الشريفه كما يأتى بيانها و ما عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم من لعن الراشى و المرتشى.

٢- و فى المسالك ذيّل عباره الشرائع بقوله: «الرشا- بضمّ أوّله و كسره مقصورا- جمع رشوه- بهما- و هو أخذ الحاكم مالا لأجل الحكم، و على تحريمه إجماع المسلمين. و عن الباقر عليه السّلام: «أنّه الكفر باللّه- تعالى- و رسوله» و كما يحرم على المرتشى يحرم على المعطى لإعانته على الإثم و العدوان إلّا أن يتوقّف عليه تحصيل حقّه فيحرم على المرتشى خاصّه.» «١»

أقول: ظاهر تفسيره للرشا عمومه لما يعطى للحاكم أجرا لحكمه و لو بالحقّ مع أنّ الظاهر- كما يأتى- اختصاصه بما يعطى للحكم بنفع المعطى، و على فرض كون كلمه الرشا جمعا كما قال فإرجاع الضمير المفرد المذكّر إليه يحتاج إلى تأويل.

٣- و فى الجواهر ذيّل عباره الشرائع بقوله: «إجماعا بقسميه و نصوصا مستفيضه أو متواتره.» «٢»

۴- و قال العلّامه فى القواعد: «و يحرم الرشا فى الحكم و إن حكم على باذله بحقّ أو باطل.»

«۳»

۵- و ذيّله فى جامع المقاصد بقوله: «أجمع أهل الإسلام على تحريم الرشا فى

---

(۱) المسالك ۳/ ۱۳۶، فيما يكتسب به.

(۲) الجواهر ۲۲/ ۱۴۵.

(۳) قواعد الأحكام للعلّامه ۱/ ۱۲۱، كتاب المتاجر.

....

الحكم سواء حكم بحقّ أو باطل للباذل أو عليه.» «۱»

۶- و فى قضاء المستند: «الثالثه: يحرم على القاضى أخذ الرشوه- مثلثه الراء- إجماعا من المسلمين.» «۲»

أقول: حيث إنّ حرمه الرشوه ممّا يدلّ عليها الكتاب و السنّه المستفيضه بل المتواتره كما يأتى فمن المحتمل بل الظاهر كون مدرك الفتاوى الكتاب و السنّه و ليس الإجماع دليلا مستقلا فى المسأله بعد هذا الاحتمال و لا يثبت به تلقّيهم المسأله يدا بيد عن المعصومين عليهم السّلام مع قطع النظر عن الآيه و الأخبار الوارده. هذا.

ما هو معنى الرشوه؟

و أخبار المسأله لم تتعرّض لمعنى الرشوه و مفهومها فلنتعرّض لبعض كلمات أهل اللغه و غيرهم فى هذا المجال:

۱- قال المحقّق الإيروانى «ره» فى الحاشيه: «مجموع محتملات معنى الرشوه خمسه: مطلق الجعل المندرج فيه أجره الأجراء، و الجعل على القضاء و تصدى فصل الخصومه، و الجعل على الحكم بالواقع لنفسه كان أو لغيره، و الجعل على الحكم لنفسه حقّا كان أو باطلا و الجعل على الحكم بالباطل. و الأوّل ممّا ينبغى القطع ببطلانه ... و المتيقّن من بين بقيه المعانى إن لم يكن هو الظاهر هو الأخير.» «۳»

---

(۱) جامع المقاصد ۴/ ۳۵، أوائل كتاب المتاجر.

(۲) مستند الشيعه ۲/ ۵۲۶.

(۳) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۶.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۴۸

....

أقول: الفرق بين المعانى الخمسه بالعموم و الخصوص إلّا فى الثالث و الأخير أخصّيها. و المعنى الأوّل يعمّ باب القضاء و غيره، و هو بإطلاقه غير

مراد قطعا، و الثانى و الثالث يرتبطان بباب أجور القضاه و هى غير الرشوه فيبقى للرشوه الرابع و الخامس و كلّ منهما محتمل، و يحتمل إلغاء خصوصيّه القضاء أيضا.

۲- و فى القاموس: «الرشوه- مثلثه-: الجعل ج رشى ... و الرشاء ككساء:

الحبل كالرشاء بالكسر.» «۱»

أقول: الظاهر أنّ تفسيرها بالجعل من باب التعريف بالأعمّ نظير قولنا: «سعدانه نبت» و يحتمل أن يكون اللام للعهد إشاره إلى الجعل المخصوص المعهود فى باب القضاء، و يشهد بذلك ما فى الصحاح.

۳- و فى الصحاح: «الرشاء: الحبل و الجمع أرشيه، و الرشوه معروفه، و الرشوه بالضم مثله و الجمع رشا و رشا.» «۲»

۴- و فى المصباح المنير: «الرشوه بالكسر: ما يعطيه الشخص الحاكم و غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد ... و الرشاء: الحبل و الجمع أرشيه مثل كساء و أكسيه.» «۳»

أقول: قوله: «أو يحمله على ما يريد» يحتمل أن يراد به حمل المعطى غير الحاكم على ما يريده فتشمل العباره غير باب الحكم أيضا و يحتمل أن يراد به حمل الغير الحاكم على ما يريده المعطى فتختصّ بباب الحكم.

۵- و قال ابن الأثير فى النهايه: رشا- س- فيه: «لعن اللّه الراشى و المرتشى

---

(۱) قاموس اللغه/ ۸۷۸.

(۲) صحاح اللغه ۶/ ۲۳۵۷.

(۳) المصباح المنير ۱/ ۳۱۰.

....

و الرائش.» الرشوه و الرشوه: الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، و أصله من الرشاء الذى يتوصّل به إلى الماء. فالراشى: من يعطى الذى يعينه على الباطل. و المرتشى: الآخذ. و الرائش: الذى يسعى بينهما يزيد لهذا و يستنقص لهذا. فأمّا ما يعطى توصّلا إلى أخذ حقّ أو دفع ظلم فغير داخل فيه. روى أنّ ابن مسعود أخذ بأرض

الحبشه فی شی ء فأعطی دینارین حتّی خلّی سبیله، و روی عن جماعه من أئمّه التابعین قالوا: لا بأس أن یصانع الرجل عن نفسه و ماله إذا خاف الظلم.» «۱»

أقول: ما استثناه أخیرا لیس خارجا من الرشوه موضوعا و إنّما یخرج منها حکما فی ناحیه المعطی فقط کما هو واضح. و قد خصّ الرشوه المحرّمه بما یعین علی الباطل مع أنّ الظاهر شمولها لکلّ ما یعطی فی قبال الحکم بنفع المعطی و إن فرض کون ادّعائه حقّا.

۶- و فی مجمع البحرین: «و الرشوه- بالکسر-: ما یعطیه الشخص الحاکم و غیره فیحکم له أو یحمله علی ما یرید و الجمع رشی مثل سدره و سدر، و الضم لغه، و أصلها من الرشاء: الحبل الذی یتوصّل به إلی الماء و جمعه أرشیه ککساء و أکسیه ... و الرشوه قلّ ما تستعمل إلّا فیما یتوصّل به إلی إبطال حقّ أو تمشیه باطل.» «۲»

۷- و فی المنجد: «الرشوه و الرشوه و الرشوه ج رشی و رشی: ما یعطی لإبطال حقّ أو إحقاق باطل ... الرشاء جمع أرشیه: الحبل عموما أو حبل

---

(۱) النهایه لابن الأثیر ۲/ ۲۲۶.

(۲) مجمع البحرین ۱/ ۱۸۴.

....

الدلو.» «۱»

۸- و فی قضاء المستند- بعد الحکم بحرمه الرشوه- قال: «لا کلام فی أنّ الرشوه للقاضی هی المال المأخوذ من أحد الخصمین أو منهما أو من غیرهما للحکم علی الآخر أو إهدائه أو إرشاده فی الجمله. إنّما الکلام فی أنّ الحکم أو الإرشاد المأخوذین فی ماهیّته هل هو مطلق شامل للحقّ أو الباطل أو یختصّ بالحکم بالباطل؟ مقتضی إطلاق الأکثر و تصریح والدی العلّامه فی «المعتمد» و المتفاهم فی العرف هو الأوّل

و هو الظاهر من القاموس و الكنز و مجمع البحرين، و يدلّ عليه استعمالها فيما أعطى للحقّ فى الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحوّل من منزله فيسكنه، قال: «لا بأس» فإنّ الأصل فى الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال فى غيره الحقيقه.» «۲»

أقول: ما اختاره فى المستند فى معنى الرشوه يقرب لما مرّ عن المصباح المنير بناء على تعميم عبارته لغير باب الحكم فيراد بالرشوه ما يعطى للغير- الحاكم أو غيره- ليحمله على ما يريده و ينفعه حقّا كان أو باطلا و تعمّ باب القضاء و غيره مثل ما يعطى لسائر الولاه لاستمالتهم إلى ما يريده. و المراد بالمنزل فى الصحيحه إمّا أحد الأمكنه المشتركه أو المنزل الشخصى المغصوب من المعطى فيعطى الرشوه لرفع يده.

۹- و فى مصباح الفقاهه ما ملخّصه: «و المتحصّل من كلمات الفقهاء و من أهل العرف و اللغه: أنّ الرشوه ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حقّ أو تمشيه باطل، أو للتملّق، أو الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، أو فى عمل لا يقابل بالأجره و الجعل عند العرف و العقلاء بل يفعلون ذلك العمل للتعاون و التعاضد

---

(۱) المنجد/ ۲۶۲.

(۲) مستند الشيعه ۲/ ۵۲۶، و الروايه فى الوسائل ۱۲/ ۲۰۷، الباب ۸۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

و يدلّ عليه الكتاب. (۱)

بينهم كإحقاق الحقّ و إبطال الباطل و ترك الظلم أو دفعه و تسليم الأوقاف- من المدارس و المساجد و المعابد و نحوها- إلى غيره كأن يرشو الرجل على أن يتحوّل عن منزله فيسكنه غيره، إلى غير ذلك من الموارد التى لم يتعارف أخذ الأجره عليها.» «۱»

أقول: أراد بما ذكره أخيرا كون إطلاقها

على ما لم يتعارف على نحو الحقيقه كما فى مثال الأوقاف المشتركه و عـدم صـحّه إطلاقها على الجعل و الأجره فيما تعارف، و لاـ يخفى أنّه لو صـحّ مـا ذكره فى معنى الرشوه من التعميم فالظـاهر أنّ المتيقّن حرمتهـا هو خصوص مـا يعطى لإحقـاق الحق أو تمشيه الباطل سواء أعطى للقاضـى أو لغيره من العمال كما يشـهد بذلك الصـحيح الذى ذكره فى المسـتند حيث نفى فيه البأس عمّـا أخـذ للتحوّل من المنزل ليسـكنه غيره، و لأجل ذلك قيّـدت فى أكثر أخبار الباب بما فى الحكم فإنّه الـذى يغلب فيه إبطال الحقّ أو تمشيه الباطل، و سيأتى لذلك مزيد توضيح.

أدلّه حرمه الرشوه:

اشاره

(۱) أقول: يستدلّ لحرمه الرشوه بأمور:

الأوّل: أنّ الحكم بالباطل محرّم قطعا فما يقع بإزائه أعنى الرشوه يكون حراما

لاـ محاله، إذ لا ماليّه شـرعا لما يتمحّض فى الحرمه من الـذوات و الأعمال، و يشـهد لـذلك ما مرّ فى أوّل المكاسب من الأخبار العامّه كخبر تحف العقول و غيره فراجع.

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۶۲.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۵۲

....

و بـالجمله فالرشوه فى باب القضاء عباره عمّا يـدفع بإزاء الحكم بالباطل أو بنفع المعطى حقّا كان أو باطلا و هما محرّمان فيحرم مـا يقع بإزائهما تكليفا و وضـعا، و تطلق أيضا على ما يعطى لإحقاق الحقّ و دفع الباطل، و كيف كان فهى غير أجره القضاء كما يأتى.

الثانى: الإجماع

المدّعى فى كلماتهم كما مرّ.

و يرد على ذلك احتمال كون مدرك المفتين ما يأتى من الكتاب و السنّه فلا يكون دليلا مستقلا كاشفا عن تلقّى الحكم يدا بيد عن المعصومين عليهم السّلام.

الثالث: قوله – تعالى – فى سوره البقره:

وَ لٰا تَأْكُلُوا أَمْوٰالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبٰاطِلِ وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَى الْحُكّٰامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوٰالِ النّٰاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. «۱»

أقول: الأكل فى الآيه و نظائرها كنايه عن مطلق الاستمتاعات و التصرّفات، و إنّما خصّ بالذكر، لأنّه أوّل حاجه طبيعيّه توجّه إليها البشر و أهمّها عنده.

قال فى مجمع البيان فى تفسير الآيه ما ملخّصه: «قيل فيه أقوال: أحدها: أنّه الودائع و ما لا يقوم عليه بيّنه، و ثانيها: أنّه مال اليتيم فى يد الأوصياء، و ثالثها:

أنّه ما يؤخذ بشهاده الزور، و الأولى أن يحمل على الجميع.» «۲»

أقول: ما ذكره صحيح فتشمل الآيه كلّ مورد تعطى الرشوه للحاكم لاستمالته و استخراج رأيه بنفع المعطى. و موردها و إن كان خصوص الأموال و

---

(۱) سوره البقره (۲)، الآيه ۱۸۸.

(۲) مجمع البيان ۲/ ۲۸۲ (ط. أخرى ۱/ ۲۸۲).

....

لكن يمكن إلغاء الخصوصيّه عرفا فتشمل إعطاء الرشوه بإزاء الحكم بالباطل أو بنفع المعطى و لو فى غير المنازعات الماليّه. هذا.

و قد مرّ منّا مرارا أنّ الباء فى قوله: «بالباطل» للسببيّه لا للمقابله فيراد النهى عن أخذ مال الغير بالأسباب الباطله. و يشهد لذلك استثناء التجاره عن تراض التى هى من الأسباب الناقله فى نظير الآيه فى سوره النساء «۱» و قوله: تُدْلُوا بِهٰا إِلَى الْحُكّٰامِ يحتمل أن يكون معطوفا على «تأكلوا» و مدخولا لحرف النهى فيكون من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ حيث إنّ الإرشاء أحد من الأسباب الباطله لأكل مال

الغیر، کما یحتمل أن یکون معطوفا علی «الباطل» عطفا تفسیریّا و مدخولا للباء فیصرف الجمله الأولی عن إطلاقها، و کیف کان فالمدلول المطابقی للآیه حرمه الإرشاء و یستلزم حرمه الرشوه قهرا، فتدبّر.

قال فی تفسیر المیزان: «الإدلاء هو إرسال الدلو فی البئر لنزح الماء، کنّی به عن مطلق تقریب المال إلی الحکّام لیحکموا کما یریده الراشی و هو کنایه لطیفه تشیر إلی استبطان حکمهم المطلوب بالرشوه الممثّل لحال الماء الذی فی البئر بالنسبه إلی من یریده.» «۲»

أقول: و یشهد لما ذکره ما مرّ من بعض أهل اللغه من کون الرشاء بمعنی الحبل و استظهار أخذ کلمه الرشوه من الرشاء فالمقصود إعطاء الرشوه للحاکم، لیستخرج بها رأیه کما یستخرج الماء من البئر بالدلو و الرشاء.

---

(۱) سوره النساء (۴)، الآیه ۲۹.

(۲) المیزان ۲/ ۵۲، فی ذیل الآیه ۱۸۸ من سوره البقره.

[الرابع الأخبار]

اشاره

و السنّه، و فی المستفیضه: إنّها کفر باللّه العظیم أو شرک. (۱)

ففی روایه الأصبغ بن نباته عن أمیر المؤمنین علیه السّلام قال: «أیّما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب اللّه عنه یوم القیامه و عن حوائجه، و إن أخذ هدیه کان غلولا، و إن أخذ رشوه فهو مشرک.» (۲)

و عن الخصال- فی الصحیح- عن عمّار بن مروان قال: «کلّ شی ء غلّ من الإمام فهو سحت و السحت أنواع کثیره، منها ما أصیب من أعمال الولاه الظلمه، و منها أجور القضاه، و أجور الفواجر، و ثمن الخمر و النبیذ المسکر، و الربا بعد البیّنه. و أمّا الرشا فی الأحکام- یا عمّار- فهو الکفر باللّه العظیم.» (۳)

و بذلک یدفع ما احتمله بعض من إراده إعطاء جمیع المال المتنازع فیه للحاکم لیردّ بعضه

إلى المعطى.

(١) الأمر الرابع: السّنه المستفيضه بل المتواتره إجمالا من طرق الفريقين.

و معنى التواتر الإجمالى ورود روايات كثيره دالّه على حكم بحيث يقطع إجمالا بصدور بعضها و لو واحده منها.

(٢) راجع الوسائل «١»، و سندها ضعيف، و الغلول: الخيانه و الانحراف عن الصواب. و الوالى معنى عامّ يشمل القاضى أيضا فإنّ القضاء أيضا من شئون الولاه.

(٣) راجع الوسائل و فيه: «فإنّ ذلك الكفر باللّه العظيم و برسوله» «٢» و المروىّ عنه أبو عبد اللّه عليه السّلام.

---

(١) الوسائل ١٢/ ٦٣، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) نفس المصدر و الباب، الحديث ١٢.

....

و روى نحو هذه الروايه عن الكافى و التهذيب أيضا عن عمّار بن مروان عن أبى جعفر عليه السّلام «١» و لكن ليس فيها أجور القضاه و يحتمل اتّحاد الروايتين و تصحيف المروىّ عنه فى إحداهما.

و كيف كان فالسند صحيح، و عمّار بن مروان و أخوه عمرو ثقتان. و الدلاله واضحه.

معنى السحت لغه

قال الخليل فى العين: «السحت: كلّ حرام قبيح الذكر يلزم منه العار نحو ثمن الكلب و الخمر و الخنزير.» «٢»

و فى معجم مقائيس اللغه: «المال السحت: كلّ حرام يلزم أكله العار، و سمّى سحتا لأنّه لا بقاء له ...» «٣»

و فى المفردات: «السحت: القشر الذى يستأصل، قال- تعالى-: فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذابٍ و قرئ: «فتسحتكم» يقال: سحته و أسحته، و منه السحت المحظور الذى يلزم صاحبه العار كأنّه يسحت دينه و مروّته. قال تعالى: أَكّالُونَ لِلسُّحْتِ أى ما يسحت دينهم.» «٤»

و فى النهايه: «يقال: مال فلان سحت أى لا شى ء على من استهلكه، و دمه سحت أى لا شى ء على من سفكه، و اشتقاقه من السحت

و هو الإهلاک و الاستیصال، و السحت: الحرام الذی لا یحلّ کسبه.» «۵»

---

(۱) نفس المصدر و الباب، الحدیث ۱.

(۲) العین ۳/ ۱۳۲.

(۳) معجم مقائیس اللغه ۳/ ۱۴۳.

(۴) المفردات/ ۲۳۱ (ط. أخری/ ۴۰۰).

(۵) النهایه لابن الأثیر ۲/ ۳۴۵.

و مثلها روایه سماعه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام. (۱)

أقول: و قد یطلق السحت علی بعض المکروهات الملازمه للعار عرفا مثل کسب الحجّام مثلا. و کیف کان فاللفظ ظاهر فی حرام خاصّ یتنفّر عنه طباع الکرام، و یذهب بالدین و المروّه و لا برکه و لا بقاء له نوعا، و من أظهر مصادیقه الرشوه.

(۱) راجع الوسائل «۱» هذا. و الأخبار فی حرمه الرشوه- مضافا إلی ما ذکرها المصنّف- من طرق الفریقین کثیره نتعرّض لبعضها:

بعض ما لم یذکره المصنّف من أخبار الباب

۱- روایه یزید بن فرقد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: سألته عن السحت فقال:

«الرشا فی الحکم.» «۲»

۲- معتبره السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: «السحت ثمن المیته و ثمن الکلب و ثمن الخمر و مهر البغی و الرشوه فی الحکم و أجر الکاهن.» «۳»

و فی تقیید الرشوه فی أکثر أخبار الباب بما فی الحکم نحو إشعار بخصوصیّه لما فی الحکم فلا یحرم غیره أو لا تشتدّ حرمته.

۳- و عن الفقیه قال: قال علیه السّلام: «أجر الزانیه سحت، و ثمن الکلب الذی لیس بکلب الصید سحت، و ثمن الخمر سحت و أجر الکاهن سحت، و ثمن

(١) الوسائل ١٢/ ٦٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢؛ و ١٨/ ١٦٢، الباب ٨ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ١٢/ ٦٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

(٣) نفس المصدر

و الباب، الحديث ۵.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۵۷

....

المیته سحت، فأمّا الرشا فی الحکم فهو الکفر باللّه العظیم.» «۱»

أقول: و إسناد الصدوق الروایه بنحو الجزم إلی الإمام علیه السّلام دلیل علی ثبوتها عنده و صحّتها لدیه لما ثبت من حرمه القول بغیر علم.

۴- و فی حدیث وصایا النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لعلیّ علیه السّلام قال: «یا علیّ من السحت ثمن المیته و ثمن الکلب، و ثمن الخمر و مهر الزانیه و الرشوه فی الحکم، و أجر الکاهن.» «۲»

۵- و عن مجمع البیان قال: روی عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم: «أنّ السحت هو الرشوه فی الحکم و هو المرویّ عن علیّ علیه السّلام.» «۳»

۶- و فی سنن البیهقی بسنده عن عبد اللّه بن عمرو قال: «لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الراشی و المرتشی.» «۴»

أقول: و الراوی عبد اللّه بن عمرو بن العاص رجل کثیر الروایه عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کان أصغر من أبیه بإحدی عشره سنه.

۷- و فی الدر المنثور فی تفسیر قوله تعالی- فی شأن الیهود- «أکّالون للسحت» فی سوره المائده عن أحمد و البیهقی عن ثوبان قال: «لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الراشی و المرتشی و الرائش» یعنی الذی یمشی بینهما. «۵»

۸- و فیه أیضا عن ابن عبّاس أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: «رشوه الحکّام حرام و

---

(۱) نفس المصدر و الباب، الحدیث ۸.

(۲) نفس المصدر و الباب، الحدیث ۹.

(۳) نفس المصدر و الباب، الحدیث ۱۵.

(۴) سنن البیهقی ۱۰/ ۱۳۹، کتاب آداب القاضی،

باب التشدید فی أخذ الرشوه ...

(۵) الدر المنثور ۲/ ۲۸۴.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۵۸

....

هی السحت الذی ذکر اللّه- تعالی- فی کتابه.» «۱»

۹- و فیه أیضا عن علیّ بن أبی طالب علیه السّلام أنّه سئل عن السحت فقال:

ا «لرشا» فقیل له: فی الحکم؟ قال: «ذلک الکفر.» «۲»

۱۰- و فیه أیضا عن علیّ علیه السّلام قال: «أبواب السحت ثمانیه: رأس السحت رشوه الحاکم و کسب البغیّ و عسب الفحل و ثمن المیته و ثمن الخمر و ثمن الکلب و کسب الحجّام و أجر الکاهن.» «۳»

۱۱- و فیه أیضا عن ابن مسعود قال: من شفع لرجل لیدفع عنه مظلمته أو یردّ علیه حقّا فأهدی له هدیّه فقبلها فذلک السحت، فقیل: یا أبا عبد الرحمن إنّا کنّا نعدّ السحت الرشوه فی الحکم فقال عبد اللّه: ذلک الکفر: وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْکٰافِرُونَ. «۴»

۱۲- و فیه أیضا عن ابن عبّاس أنّه سئل عن السّحت فقال: الرشا، فقیل: فی الحکم؟ قال: ذلک الکفر ثمّ قرأ: وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِکَ هُمُ الْکٰافِرُونَ. «۵»

أقول: یظهر من هذا القبیل من الروایات حرمه کلّ رشوه و أنّ حرمتها فی الحکم أشدّ من غیره بحیث تساوق الکفر.

إلی غیر ذلک من أخبار الفریقین فی هذا المجال، و الظاهر تواترها إجمالا کما

(۱) نفس المصدر و الصفحه.

(۲) الدر المنثور ۲/ ۲۸۴.

(۳) نفس المصدر و الصفحه.

(۴) نفس المصدر ۲/ ۲۸۳.

(۵) نفس المصدر و الصفحه.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۵۹

و فی روایه یوسف بن جابر: «لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم من نظر إلی فرج امرأه لا تحلّ له، و رجلا خان

أخاه فی امرأته و رجلا احتاج الناس الیه لفقه فسألهم الرشوه.» (۱)

و ظاهر هذه الروایه سؤال الرشوه لبذل فقهه، فتکون ظاهره فی حرمه أخذ الرشوه للحکم بالحقّ أو للنظر فی أمر المترافعین لیحکم بعد ذلک بینهما بالحقّ من غیر أجره. (۲)

مرّ بمعنی العلم الإجمالی بصدور بعضها لا محالّه.

(۱) راجع الوسائل «۱» و السند ضعیف بمجاهیل منهم یوسف بن جابر.

هل تشمل الرشوه الأجر و الجعل علی الحکم و القضاء؟

(۲) أقول: احتیاج الناس إلی الشخص لفقهه لا ینحصر فیما ذکره المصنّف من حکمه أو نظره فی أمر المترافعین بل ربّما یحتاجون إلیه لتدریس الفقه أو تعلیم المسائل الفقهیّه أو التصدّی للأمور الحسبیّه مثلا و نحو ذلک من شئون الفقیه فی عصر الغیبه، فلو أخذ بإطلاق ذلک و جعل قرینه علی عموم معنی الرشوه صار مقتضی ذلک صدق الرشوه علی الجعل للتدریس أو تعلیم المسائل و نحوهما أیضا، و لا نظنّ أن یلتزم المصنّف بذلک.

فالظاهر عدم دلاله الروایه علی تعمیم معنی الرشوه، و إنّما تدلّ علی أنّ الاحتیاج إلی الشخص لفقهه ربّما یصیر موجبا لطمعه و طلبه الرشوه کما إذا احتاجوا إلیه للقضاء مثلا و انحصر القاضی فیه فطلب من أحدهم الرشوه لیحکم بنفعه.

---

(۱) الوسائل ۱۸/ ۱۶۳، الباب ۸ من أبواب آداب القاضی، الحدیث ۵.

و هذا المعنی هو ظاهر تفسیر الرشوه فی القاموس بالجعل (۱) و إلیه نظر المحقّق الثانی حیث فسّر فی حاشیه الإرشاد: الرشوه بما یبذله المتحاکمان. (۲) و ذکر فی جامع القاصد «۱»: أنّ الجعل من المتحاکمین رشوه. و هو صریح الحلّی أیضا فی مسأله تحریم أخذ الرشوه مطلقا و إعطائها إلّا إذا کان علی إجراء حکم صحیح فلا یحرم علی المعطی. (۳)

هذا.

و إلی ذلک أشار

المحقّق الإيروانى أيضا فى الحاشيه حيث قال: «الروايه لا تفيد أزيد من حرمه أخذ الرشوه، و قد عرفت أنّ المتيقّن من مدلول الرشوه هو المال المبذول فى قبال الحكم بالباطل.» «۲»

(۱) قد مرّ أنّ عباره القاموس من قبيل التعريف بالأعمّ، و هذا أمر شائع بين أهل اللغه كقولهم: «سعدانه نبت» أو اللام فيه للإشاره إلى الجعل الخاصّ المعهود، و ذلك لبداهه عدم كون كلّ جعل و لو فى قبال الأعمال العادّيه المحلّله رشوه.

(۲) حاشيه الإرشاد مخطوطه، و فى ذيل المكاسب المطبوع أخيرا هكذا: «ما يبذله أحد المتخاصمين» «۳»

(۳) أقول: ليس صريح الحلّى و لا ـ ظاهره: أنّ كلّ جعل من المتحاكمين للحاكم و لو كان بعنوان أصل القضاء رشوه فراجع كلامه:

قال فى السرائر: «و القاضى بين المسلمين و الحاكم و العامل عليهم يحرم على

---

(۱) راجع جامع المقاصد ۴/ ۳۷، كتاب المتاجر.

(۲) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۶.

(۳) المكاسب ۱/ ۲۴۱.

و لكن عن مجمع البحرين: قلّما تستعمل الرشوه إلّا فيما يتوصّل به إلى إبطال حقّ أو تمشيه باطل.

و عن المصباح: هى ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد. (۱)

و عن النهايه: أنّها الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، و الراشى: الذى يعطى ما يعينه على الباطل، و المرتشى: الآخذ، و الرائش: هو الذى يسعى بينهما يستزيد لهذا و يستنقص لهذا.

كلّ واحد منهم الرشوه لما روى أنّ النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «لعن اللّه الراشى و المرتشى فى الحكم» و هو حرام على المرتشى بكلّ حال، و أمّا الراشى فإن كان قد رشاه على تغيير حكم أو إيقافه فهو حرام، و إن كان

على إجرائه على واجبه لم يحرم عليه أن يرشوه لذلك، لأنّه يستنقذ ماله فيحلّ ذلك له و يحرم على الحاكم أخذه». «۱»

أقول: الظاهر من عبارته الأخيره إعطاء الرشوه بداعى حكم الحاكم بالحقّ و دفعه عن الحكم بالباطل فلا نظر له إلى حكم الجعل على أصل القضاء.

(۱) قوله: «أو يحمله على ما يريد» بنحو اللفّ و النشر المرتّب و فيه احتمالان:

الأوّل: أن يراد حمل المعطى غير الحاكم على ما يريده فتشمل عبارته غير باب الحكم أيضا.

الثانى: أن يراد حمل الغير الحاكم على ما يريده المعطى فتختصّ بباب الحكم.

و محصّل الكلام فى المقام: أنّ الرشوه ليست عباره عن مطلق الجعل، و لا مطلق الجعل للقاضى أو القضاء. بل المتيقّن منها الجعل فى قبال إبطال حقّ أو

---

(۱) السرائر ۲/ ۱۶۶، كتاب القضايا و الأحكام.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۶۲

....

تمشيه باطل، أو إحقاق حقّ يتوقّف عليها فيحرم على المرتشى فقط. و بعباره أخرى: نظام الحكم و البرامج الاجتماعيّه و الإداريّه كلّها أسّست و شرّعت على أساس حفظ الحقوق و تأمين العداله الاجتماعيّه فيجب على المسؤولين من القضاه و غيرهم رعايه ذلك فكلّما أعطى بداعى تحريفها عن مسيرها الحقّ و سوء الاستفاده منها أو دفع سوء الاستفاده منها يسمّى رشوه من غير فرق بين باب القضاء و غيره.

و على هذا فتشمل ما يعطى بداعى إحقاق الحقّ إذا توقّف على ذلك كما يظهر من عباره السرائر و حينئذ فتحرم على الآخذ دون المعطى بعد توقّف استنقاذ حقّه على ذلك فتدبّر.

و حيث إنّ غالب سوء الاستفاده و أبرزها كان فى نظام الحكم و القضاء ذكر فى أخبار الباب: «الرشوه فى الحكم».

و أمّا إطلاقها على ما يعطى للتحوّل من مكان

ليسكنه غيره كما وقع فى صحيحه محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوه على أن يتحوّل من منزله فيسكنه؟ قال: «لا بأس به»، «۱» فأوّلا: وقع هذا التعبير فى كلام الراوى لا فى كلام الإمام، و ثانيا: الاستعمال أعمّ من الحقيقه فلعلّه وقع مجازا لتبيين حزازه العمل و كونه شبيها بالرشوه، و ثالثا: الإمام عليه السّلام حكم بحلّيته فليس من قبيل الرشوه المحرّمه بل ينصرف عنه ما مرّ من أدلّه حرمه الرشوه المقيّده بالحكم.

فاعتماد صاحبى المستند و مصباح الفقاهه على هذه الصحيحه لتعميم معنى

---

(۱) الوسائل ۱۲/ ۲۰۷، الباب ۸۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۲.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۶۳

و ممّا يدلّ على عدم عموم الرشا لمطلق الجعل على الحكم ما تقدّم فى روايه عمّار بن مروان من جعل الرشا فى الحكم مقابلا لأجور القضاه خصوصا بكلمه: «أمّا»

نعم لا يختصّ بما يبذل على خصوص الباطل، بل يعمّ ما يبذل لحصول غرضه، و هو الحكم له حقّا كان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدّم عن المصباح و النهايه. و يمكن حمل روايه يوسف بن جابر على سؤال الرشوه للحكم للراشى حقّا أو باطلا، أو يقال: إنّ المراد الجعل فاطلق عليه الرشوه تأكيدا للحرمه.

الرشوه لا يخلو من إشكال فراجع كلامهما فى أوائل البحث.

و فى صحيحه عمّار بن مروان جعل أجور القضاه قسيما للرشوه فهما متفاوتان. و يحتمل أن يكون مورد صحيحه محمّد بن مسلم صوره غصب منزل الشخص فيعطى صاحبه المال للغاصب لرفع غصبه و على هذا فتسميته بالرشوه من باب الحقيقه و يكون جوازها للمعطى لا للآخذ فتدبّر.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص:

[حرمه أخذ الأجره من المتحاكمين]

و منه (۱) يظهر حرمه أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعيّن الحكومه عليه كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «احتاج الناس إليه لفقهه.» و المشهور المنع مطلقا.

حرمه أخذ الأجره من المتحاكمين

(۱) أقول: بعد ما فرغ المصنّف من بيان حكم الرشوه للقاضي شرع في بيان حكم الأجره للقضاه. و الضمير في قوله: «منه» يرجع إلى ما احتمله أخيرا في روايه يوسف بن جابر من إراده الجعل من لفظ الرشوه و لا أدري أنّ مجرّد احتمال ضعيف مخالف للظاهر في روايه ضعيفه، كيف يظهر منه الحكم بالحرمه في مسأله مهمّه؟

و كيف كان فالجعل إمّا أن يؤخذ من المتحاكمين أو من الإمام و بيت المال، و في كلّ منهما إمّا أن يتعيّن عليه القضاء لعدم وجود غيره أو لا يتعيّن، و في كلّ منها إمّا أن يكون للقاضي كفايه ماليّه فلا يحتاج إلى الجعل و إمّا أن يحتاج.

و في المسأله أقوال: جواز الأخذ مطلقا، و عدمه كذلك، و التفصيل بين صوره احتياجه و عدم احتياجه. و التفصيل بين صوره عدم التعيّن عليه و بين غيرها، و التفصيل بين ما إذا احتاج و لم يتعيّن و بين غيره.

و يمكن أن يفصّل أيضا بين الأخذ من بيت المال أو من نفس المتحاكمين فيحكم بالجواز في الشقّ الأوّل من هذه التفاصيل. و المصنّف تعرّض لهذه المسأله و مسأله ارتزاق القاضي من بيت المال فيما ألّفه في القضاء فراجع. «۱»

و حيث إنّ المسأله مبتلى بها فالأولى التعرّض لبعض كلمات الأصحاب فيها لزياده البصيره:

---

(۱) كتاب القضاء للشيخ الأنصاري/ ۹۷.

دراسات في المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۶۵

....

۱- قال الشيخ في قضاء الخلاف (المسأله ۳۱): «لا يجوز للحاكم أن يأخذ الأجره على

الحكم من الخصمين أو من أحدهما سواء كان له رزق من بيت المال أو لم يكن. و قال الشافعی: إن كان له رزق من بيت المال لم يجز كما قلنا و إن لم يكن له زرق من بيت المال جاز له أخذ الأجره على ذلك. دليلنا عموم الأخبار الوارده فی أنّه يحرم على القاضی أخذ الرشا و الهدايا، و هذا داخل فی ذلك، و أيضا طريقه الاحتياط تقتضی ذلك، و أيضا إجماع الفرقه على ذلك فإنّهم لا يختلفون فی أنّ ذلك حرام.» «۱»

أقول: محطّ كلامه صوره أخذ الجعل من المتحاكمين و على ذلك ادّعى إجماع الفرقه فلا ينافی القول بالجواز فی غيرها و يظهر منه تعميم الرشوه المحرّمه للجعل و الأجره أيضا. و قد منعنا ذلك. و لعلّه أراد بالإجماع الذی ادّعاه الإجماع على حرمه الرشوه.

۲- و قال فی مكاسب النهايه: «و لا بأس بأخذ الأجر و الرزق على الحكم و القضاء بين الناس من جهه السلطان العادل حسب ما قدّمناه، فأمّا من جهه سلطان الجور فلا يجوز إلّا عند الضروره أو الخوف على ما قدّمناه، و التنزّه عن أخذ الرزق على ذلك فی جميع الأحوال أفضل.» «۲»

۳- و فی مكاسب المقنعه: «و لا بأس بالأجر على الحكم و القضاء بين الناس، و التبرّع بذلك أفضل و أقرب إلى اللّه تعالى.» «۳»

أقول: إطلاق كلامه يقتضی جواز الأخذ من الإمام و من المتحاكمين، و لعلّ

---

(۱) الخلاف ۶/ ۲۳۳ (ط. أخرى ۳/ ۳۱۹)

(۲) النهايه لشيخ الطائفه/ ۳۶۷.

(۳) المقنعه/ ۵۸۸.

....

الشيخ الطوسی «ره» حيث ادّعى فی الخلاف إجماع الفرقه على عدم جواز الأخذ من المتحاكمين حمل كلام استاذه فی المقنعه على

جواز الأخذ من خصوص الإمام.

۴- و فى مكاسب المراسم: «فأمّا المكروه فهو الكسب بالنوح على أهل الدين بالحقّ و كسب الحجّام و الأجر على القضاء بين الناس.» «۱»

۵- و فى المهذّب لابن البرّاج فى عداد المكاسب المكروهه قال: «و كسب الحجّام و الأجر على القضاء و تنفيذ الأحكام من قبل الإمام العادل.» «۲»

أقول: قوله: «من قبل الإمام العادل» يحتمل رجوعه إلى الأجر، و يحتمل رجوعه إلى التنفيذ.

۶- و فى الكافى لأبى الصلاح الحلبى فى عداد المكاسب المحرّمه: «أجر تنفيذ الأحكام» «۳»

۷- و فى مكاسب السرائر فى عداد المكاسب المحرّمه قال: «و الارتشاء على الأحكام و القضاء بين الناس و أخذ الأجره على ذلك، و لا بأس بأخذ الرزق على القضاء من جهه السلطان العادل و يكون ذلك من بيت المال دون الأجره على كراهه فيه.» «۴»

۸- و فى قضاء الشرائع- بعد التعرّض لرزقه من بيت المال- قال: «أمّا لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف. و الوجه التفصيل فمع عدم التعيين و حصول

---

(۱) المراسم/ ۱۶۹.

(۲) المهذّب لابن البرّاج ۱/ ۳۴۶، كتاب المكاسب.

(۳) الكافى لأبى الصلاح الحلبى ۲۸۳.

(۴) السرائر ۲/ ۲۱۷.

بل فى جامع المقاصد (۱) دعوى النصّ و الإجماع.

الضروره قيل: يجوز، و الأولى المنع، و لو اختلّ أحد الشرطين لم يجز.» «۱» و يأتى فى هذا المجال كلام العلّامه فى المختلف أيضا عند تعرّض المصنّف له.

ثمّ لا يخفى أنّ مقتضى عمومات أدلّه العقود و الإجاره و الجعاله الصحّه و جواز جعل الأجر و الجعل و أخذهما سواء كان من

قبل الإمام العادل أو من قبل المتحاكمين، لأنّ القضاء عمل مشروع، و عمل المسلم محترم، سواء كان الاستيجار للقضاء

بنحو الإطلاق أو للقضاء فی واقعه خاصّه.

و لیس القضاء أمرا عبادیّا متوقّفا علی قصد القربه حتی یقال بمنافاه الجعل لقصد القربه، و علی هذا فالقول بعدم الجواز یحتاج إلی دلیل متقن. و یحتمل جدّا حمل عباره أکثر المانعین علی صوره الأخذ من المتحاکمین بتوهّم أنّه من مصادیق الرشوه أو لکونه فی معرض طمع الرشوه و استدعائها بعد ما شاهد القاضی إقدامهما علی إعطاء المال.

(۱) قال العلّامه فی القواعد: «و تحرم الأجره علی الأذان و علی القضاء، و یجوز أخذ الرزق علیهما من بیت المال.» «۲» و علّق علی ذلک فی جامع المقاصد بقوله: «... و أمّا القضاء فللنّصّ و الإجماع، و لا فرق بین أخذ الأجره من المتحاکمین أو من السلطان أو أهل البلد، عادلا کان أو جائرا، سواء کان المأخوذ بالإجاره أو الجعاله أو الصلح. و أطلق بعض الأصحاب جواز الأخذ، و المصنّف

---

(۱) الشرائع/ ۸۶۲.

(۲) قواعد الأحکام ۱/ ۱۲۱، کتاب المتاجر.

....

فی المختلف قال: إنّ تعیّن القضاء علیه إمّا بتعیین الإمام علیه السّلام أو بفقد غیره، أو بکونه الأفضل و کان متمکّنا لم یجز الأجر علیه، و إن لم یتعیّن أو کان محتاجا فالأقرب الکراهه.» «۱»

أقول: دعواه الإجماع علی حرمه الأخذ سواء کان من المتحاکمین أو من السلطان- مع تصریحه بإطلاق بعض الأصحاب جواز الأخذ و مع ما عرفت من الفتوی بالجواز فی المقنعه و النهایه و المراسم و المهذّب- عجیب. و لعلّ منشأ دعواه ذلک دعوی الشیخ له فی الخلاف، و قد عرفت أنّ محطّ البحث فی الخلاف هو الأخذ من المتحاکمین لا الإمام، و مرّ احتمال أن یکون معقد إجماعه حرمه الرشوه.

أدلّه حرمه الأجر و الجعل علی القضاء:

اشاره

و کیف کان

فقد استدل على حرمه أخذ القاضى للأجر بوجوه:

الأوّل: الإجماع المدّعى فى كلماتهم.

و فيه ما عرفت من وجود الخلاف فى المسأله، و لو سلّم فهو مدركىّ، لاحتمال كونه على أساس ما يأتى من الأدلّه.

الثانى: كونه من الرشوه إن أخذ من المتحاكمين،

و قد مرّ التصريح بذلك فى الخلاف و هو الظاهر من المستند و مصباح الفقاهه أيضا. و مرّ من المصنّف أيضا استفاده هذا المعنى من روايه يوسف بن جابر بحمل قوله: «احتاج الناس إليه

---

(١) جامع المقاصد ۴/ ۳۶، كتاب المتاجر.

و لعلّه لحمل الاحتياج فى الروايه على الاحتياج إلى نوعه. (١) و لإطلاق ما تقدّم فى روايه عمّار بن مروان: من جعل أجور القضاه من السّحت، بناء على أنّ الأجر فى العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المتشرعه. (٢)

لفقهه» على إطلاقه أو كون المراد من لفظ الرشوه فيها هو الجعل أطلقت عليه للمبالغه فى تحريمه.

و فيه: منع كون الجعل من الرشوه لما عرفت من كونها بمعنى تحريف نظام الحكم أو سائر الأنظمه الإداريّه و الاجتماعيّه عن مسيرها الحقّ و سوء الاستفاده منها بوسيله المال، و ما ذكره المصنّف فى روايه يوسف بن جابر قد مرّ الجواب عنه. و قد جعلت الرشوه فى صحيحه عمّار بن مروان قسيما لأجور القضاه فيتفاوتان.

(١) حمل الاحتياج فى روايه يوسف بن جابر على الاحتياج إلى نوعه لا إلى شخصه غير بعيد و لكن استناد المشهور و جامع المقاصد لإطلاق المنع إلى هذه الروايه غير واضح بل ممنوع، إذ المذكور فيها هى الرشوه و قد منعنا إراده الجعل منها.

[الثالث: صحيحه عمّار بن مروان]

(٢) الثالث من أدلّه الحرمه: صحيحه عمّار بن مروان حيث عدّ فيها من السحت أجور القضاه، و المذكور فيها و إن كان لفظ الأجور و الأجر و الجعل متفاوتان فى لسان المتشرّعه لاصطلاح الأوّل فى باب الإجارات و الثانى فى باب الجعالات و لكنّ

الظاهر اتحاد حكمهما فی محطّ البحث و عدم

القول بالفصل بينهما.

و فيه: احتمال كون المراد بأجور القضاه فيها أجور قضاه الجور، لأنّها الغالبه و

[الرابع صحيحه ابن سنان]

و ربّما يستدلّ على المنع بصحيحه ابن سنان قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن قاض بين فريقين [قريتين. خ] يأخذ على القضاء الرزق من السلطان؟. قال عليه السّلام: «ذلك السحت.» (۱)

و فيه: أنّ ظاهر الروايه كون القاضى منصوبا من قبل السلطان الظاهر- بل الصريح- فى سلطان الجور، إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا. و لا شكّ أنّ هذا المنصوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا الوجه.

المبتلى بها فى أعصار أئمّتنا عليهم السّلام بل من المحتمل رجوع الضمير فى قوله: «و منها» إلى ما قبله أعنى: «ما أصيب من أعمال الولاه الظلمه» فإنّ القضاه قسم من الولاه.

(۱) أقول: هذا رابع أدلّه الحرمه فى المقام: راجع الوسائل «۱» و المذكور فى الصحيحه الرزق لا الأجر، و المصنّف حمله على الرزق المأخوذ من سلطان الجور، لعدم كون الرزق المأخوذ من العادل سحتا قطعا. و فى مرآه العقول حمله على الأجره قال: «و حمل على الأجره، و المشهور جواز الارتزاق من بيت المال.» «۲»

أقول: كلام المصنّف أقرب إلى القبول، إذ حمل الرزق على الأجره خلاف الظاهر، و قد مرّ أنّ القضاه فى تلك الأعصار كانوا منصوبين من قبل سلاطين الجور و من عمّالهم، و على هذا فالصحيحه لا ترتبط بالمقام.

---

(۱) الوسائل ۱۸/ ۱۶۲، الباب ۸ من أبواب آداب القاضى، الحديث ۱.

(۲) مرآه العقول ۲۴/ ۲۷۰، كتاب القضاء، باب أخذ الأجره و الرشا على الحكم، الحديث ۱.

و لو فرض كونه قابلا للقضاء

لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزه السلطان محرّما قطعا فيجب إخراجه عن العموم. إلّا أن يقال: إنّ المراد الرزق من غير بيت المال (١) و جعله على القضاء بمعنى المقابله قرينه على إراده العوض. و كيف كان فالأولى فى الاستدلال على المنع ما ذكرناه.

---

(١) أقول: المذكور فى الصحيحه أخذ الرزق من السلطان، و الغالب فيما بأيدى السلاطين كونه من بيت المال و الأموال العامّه.

الخامس من الأدلّه على الحرمه: كون القضاء أمرا واجبا

إمّا كفايه أو عينا مع التعيّن، و لا يجوز أخذ الأجره على ما وجب من قبل اللّه.

و سيأتى التعرّض لذلك فى كلام المصنّف عند نقل كلام العلّامه و يأتى الجواب عنه.

فهذه خمسه أدلّه أقيمت على حرمه الأجره للقاضى.

و قد تحصّل ممّا بيّناه عدم وجود دليل معتبر على حرمه أخذ الأجره على أصل القضاء إذا لم تكن بنحو الرشوه و قصد سوء الاستفاده من قبل القاضى و كان القاضى واجدا لشرائط القضاء عندنا.

نعم يمكن القول بحرمته إذا وجب عينا و سيأتى البحث فيه.

و أمّا ما فى مصباح الفقاهه من: «أنّ الأمور التى يكون وضعها على المجانيّه فإنّ أخذ الأجره عليها يعدّ رشوه فى نظر العرف، و من هذا القبيل القضاوه و الإفتاء.» «١» فالظاهر أنّه ادّعاء بلا دليل.

و نظير ذلك ما فى الجواهر حيث قال: «و التحقيق عدم جواز أخذ العوض عنه مطلقا عينيّا كان عليه أو كفائيّا، أو مستحبّا مع الحاجه و عدمها، من المتحاكمين أو

---

(١) مصباح الفقاهه ١/ ٢٦٦.

خلافا لظاهر المقنعه و المحكيّ عن القاضى (١) من الجواز، و لعلّه للأصل (٢) و ظاهر روايه حمزه بن حمران قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «من استأكل بعلمه

افتقر.» قلت: إنّ فی شیعتک قوما یتحمّلون علومکم و یبثّونها فی شیعتکم فلا یعدمون منهم البرّ و الصله و الإکرام؟

فقال علیه السّلام: «لیس أولئک بمستأکلین. إنّما ذاک الذی یفتی بغیر علم و لا هدی من اللّه لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا الخبر.» (٣)

أحدهما أو أجنبیّ أو أهل البلد أو بیت المال أو غیر ذلک سواء کان ذا کفایه أو لا، لأنّه من مناصب السلطان الذی أمر اللّه- تعالی- بأن یقول: قُلْ لا أَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً* و أوجب التأسّی به.» «١»

أقول: «الظاهر أنّ مورد الآیه منصب الرساله و هی غیر منصب الولایه و القضاء، إذ هی من مختصّاته صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و لیس موردا للتأسّی.

(١) قد مرّ کلام المقنعه و المهذّب فراجع. «٢»

(٢) أقول: الأصل فی الأفعال و إن کان هو الحلّیه، و لکن الأصل فی المعاملات هو الفساد، لاستصحاب عدم ترتّب الأثر إلّا أن یراد بالأصل عمومات أدلّه العقود.

(٣) رواها فی الوسائل عن معانی الأخبار، و الخبر بتمامه مذکور فی المتن فراجع المعانی. «٣»

---

(١) الجواهر ٢٢/ ١٢٢، کتاب التجاره.

(٢) المقنعه/ ٥٨٨؛ و المهذّب لابن البرّاج ١/ ٣٤٦.

(٣) الوسائل ١٨/ ١٠٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ١٢؛ و راجع معانی الأخبار/ ١٨١.

و اللام فی قوله: «لیبطل به الحقوق.» إمّا للغایه أو للعاقبه، و علی الأوّل فیدلّ علی حرمه أخذ المال فی مقابل الحکم بالباطل. و علی الثانی فیدلّ علی حرمه الانتصاب للفتوی من غیر علم طمعا فی الدنیا.

و علی کلّ تقدیر فظاهرها حصر الاستیکال المذموم فیما کان لأجل الحکم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحقّ، فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحقّ و

دعوى كون الحصر إضافيّا بالنسبه إلى الفرد الذى ذكره السائل فلا يدلّ إلّا على عدم الذمّ على هذا الفرد دون كلّ من كان غير المحصور فيه، خلاف الظاهر. (۱)

و فصّل فى المختلف فجوّز أخذ الجعل و الأجره مع حاجه القاضى و عدم تعيّن القضاء عليه، و منعه مع غناه أو عدم الغنى عنه. (۲)

و على هذا فكلمه: «الخبر» فى العباره زائده، و فى السند ضعف فيشكل الاعتماد عليه.

(۱) الظاهر أنّ مورد الروايه أهل العلم الناشرون لأحاديث أهل البيت عليه السّلام و أحكام الشريعه الإسلاميّه. فالصدر ناظر إلى من يحدّث و يفتى عن علم، و الذيل ناظر إلى من يفتى بغير علم و لا هدى من اللّه- تعالى-. و لا نظر فيها إلى من يحكم و يقضى بين الناس فى خصوماتهم حقّا كان أو باطلا، لأنّ منصب القضاء غير أمر الإرشاد و تبليغ الأحكام. فالاستدلال بالروايه لجواز أخذ الأجره على القضاء مشكل فتدبّر.

(۲) فى متاجر المختلف بعد نقل كلمات الأصحاب فى المسأله قال: «و الأقرب أن نقول: إن تعيّن القضاء عليه إمّا بتعيين الإمام عليه السّلام أو بفقد غيره أو

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۷۴

و لعلّ اعتبار عدم تعيّن القضاء لما تقرّر عندهم من حرمه الأجره على الواجبات العينيّه، و حاجته لا تسوّغ أخذ الأجره عليها، و إنّما يجب على القاضى و غيره رفع حاجته من وجوه أخر.

و أما اعتبار الحاجه فلظهور اختصاص أدلّه المنع بصوره الاستغناء، كما يظهر بالتأمّل فى روايتى يوسف و عمّار المتقدّمتين. (۱) و لا مانع من التكسّب بالقضاء من جهه وجوبه الكفائى، كما هو أحد الأقوال فى المسأله الآتيه فى محلّها إن شاء اللّه تعالى.

بكونه الأفضل و كان

متمكّنا لم يجز الأجر عليه، و إن لم يتعيّن أو كان محتاجا فالأقرب الكراهه. لنا الأصل الإباحه على التقدير الثانى، و لأنّه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه، أمّا مع التعيين فلأنّه يؤدى واجبا فلا يجوز أخذ الأجره عليه كغيره من العبادات الواجبه.» «۱»

أقول: ظاهر عبارته كون القضاء من العبادات الواجبه، و من الواضح عدم صحّه ذلك، لعدم توقّف صحّته على قصد القربه.

ثمّ إنّ مقتضى ما ذكره من التعليل: أنّه يشترط فى جواز أخذ الأجره أمران:

عدم التعيّن و وجود الحاجه معا، و هو الذى فهمه المصنّف أيضا من كلامه، و على هذا ففى عباره المختلف اشتباه، صحيحها تبديل الواو فى قوله: «و كان متمكنا» ب «أو» و تبديل: «أو» فى قوله: «أو كان محتاجا» بالواو فتدبّر.

(۱) أقول: ما ذكر من أدلّه المنع مطلقه لم يفصل فيها بين صوره الاستغناء و غيرها، و لم يظهر لنا بالتأمّل فى الروايتين وجه اختصاصهما بصوره الغنى، و توهّم

---

(۱) المختلف ۵/ ۴۸، الفصل الأوّل فى وجوه الاكتساب، المسأله ۱۱.

....

أنّ القضاه فى تلك الأعصار كانوا منصوبين من قبل الولاه، و المنصوب من قبلهم لم يكن يبقى له حاجه و المحتاج إلى فقهه فى روايه يوسف لم يكن يبقى محتاجا بعد رجوع الناس إليه، مدفوع باحتمال الحاجه فى بعض المنصوبين أيضا لكثره طرق الاحتياج، و ليس كلّ من رجع إليه الناس لفقهه مستغنيا بعد احتمال كون المراجعين من طبقه الفقراء و المتوسّطين.

و بالجمله فانصراف الروايتين إلى خصوص صوره الاستغناء غير واضح.

و كيف كان فيظهر من عباره المصنّف أنّ من أدلّه حرمه الأجره على القضاء إجمالا كونه من الواجبات، و المصنّف يتعرّض لمسأله

حرمه التكسّب بالواجب و أدلّتها و مناقشاتها تفصيلا فى النوع الخامس من أنواع المكاسب المحرّمه فلنبحث عنها هنا إجمالا بقدر يرتبط بالمقام.

حرمه التكسّب بالواجبات

[كلمات الأصحاب فى المقام]

۱- قال المحقّق فى الشرائع: «الخامس: ما يجب على الإنسان فعله كتغسيل الموتى و تكفينهم و تدفينهم.» «۱»

۲- و ذيّله فى المسالك بقوله: «هذا هو المشهور بين الأصحاب و عليه الفتوى.» «۲»

۳- و فى مجمع البرهان: «الظاهر أنّه لا خلاف فى عدم جواز أخذ الأجره على فعل واجب على الأجير سواء كان عينيا أم كفائيا، فكأنّ الإجماع دليله.» «۳»

أقول: أنت ترى أنّ محلّ البحث فى كلماتهم أخذ الأجره على الواجب- بما هو واجب- و إن كان كفائيا بل الأمثله المذكوره تكون من الواجبات الكفائيه، و قد اشتهر التمثيل بهذه الأمثله فى كلمات القدماء أيضا:

۴- قال المفيد فى مكاسب المقنعه: «و التكسّب بتغسيل الأموات و حملهم و دفنهم حرام، لأنّ ذلك فرض على الكفايه أوجبه اللّه- تعالى- على أهل الإسلام.» «۴»

أقول: الظاهر أنّ كون الوجوب بنحو الكفايه لا دخل له فى حرمه التكسّب، و على هذا فمقتضى تعليله حرمه التكسّب بكلّ ما أوجبه اللّه- تعالى- و لكنّه «ره» قال- بعد سطرين-: «و لا بأس بالأجر على الحكم و القضاء بين الناس و التبرّع

---

(۱) الشرائع/ ۲۶۴، كتاب التجاره.

(۲) المسالك ۳/ ۱۳۰، فيما يكتسب به.

(۳) مجمع الفائده و البرهان ۸/ ۸۹. كتاب المتاجر.

(۴) المقنعه/ ۵۸۸

....

بذلك أفضل و أقرب إلى اللّه- تعالى-.» «۱»، مع وضوح أنّ القضاء واجب أيضا و لو كفايه ففى كلامه نحو تهافت إلّا أن يريد استثناء القضاء ممّا قبله أو يريد بالأجر الرزق من بيت المال.

و هل التعليل

المذکور أمر انتهی إلیه اجتهاده علی طبق القواعد أو أنّه حکم کلّی تلقّاه عن المعصومین علیهم السّلام یدا بید؟.

۵- و نظیر کلام المفید ما ذکر تلمیذه فی النهایه قال: «و أخذ الأجره علی غسل الأموات و حملهم و مواراتهم حرام، لأنّ ذلک فرض علی الکفایه علی أهل الإسلام.» «۲» ثمّ قال- بعد صفحتین-: «و لا بأس بأخذ الأجر و الرزق علی الحکم و القضاء بین الناس من جهه السلطان العادل حسب ما قدّمناه ...» «۳»

۶- و فی المراسم أیضا عدّ من المکاسب المحرّمه: «أجر تغسیل الأموات و دفنهم و حملهم.» و من المکروهه: «الأجر علی القضاء بین الناس.» «۴»

۷- و فی المهذّب لابن البرّاج ذکر فی عداد المکاسب المحرّمه: «و تغسیل الموتی و تکفینهم و حملهم و الصلاه علیهم و دفنهم.» ثمّ ذکر فی عداد المکروهه منها:

«و الأجر علی القضاء و تنفیذ الأحکام من قبل الإمام العادل.» «۵»

أقول: عدّ تغسیل الموتی و تجهیزهم و الصلاه علیهم و دفنهم من المکاسب المحرّمه بمعنی عدم جواز أخذ الأجره علیها قد اشتهر بین القدماء من أصحابنا و المتأخّرین منهم و أفتوا بها بعبارات مشابهه و لم یصل إلینا من ناحیه الأئمّه علیهم السّلام

---

(۱) نفس المصدر.

(۲) النهایه لشیخ الطائفه/ ۳۶۵، کتاب المکاسب.

(۳) نفس المصدر/ ۳۶۷.

(۴) المراسم/ ۱۶۹ و ۱۷۰.

(۵) المهذّب ۱/ ۳۴۵ و ۳۴۶.

....

دلیل معتبر علی ذلک فیمکن أن یقال: إنّ هذه الشهره کاشفه عن تلقّیهم ذلک عن الأئمّه علیهم السّلام بعد ما نعلم إجمالا بأنّهم أهل حدیث و نصّ و لم یکونوا یفتون بالاعتبارات و الاستحسانات الظنّیّه.

و لكن لا دليل على تسريه هذا الحكم إلى كلّ ما وجب من قبل

اللّه- تعالى- و التعليل الـذى مرّ من المقنعه و النهايه يحتمل أن يكون تعليلا اسـتحسانيا من قبلهما، لتقريب الحكم إلى الـذهن لا حكما كلّيا تلقياه عنهم عليهم السّلام.

و يحتمل أن يكون‌نا ناظرين إلى ردّ ما حكى عن السيّد المرتضى من عدم وجوب تجهيز الميّت إلّا على أوليائه. «۱»

و لعلّ وجوب هذه الأمور ليس بنحو التكليف المحض بل تكون من الحقوق التى اعتبرها الشارع و شرّعها لأموات المسلمين بعد ما انقطعت أيديهم من الدنيا لئلّا تهتك جنائزهم، و من الواضح أنّه لا يجوز أخذ الأجره لإعطاء حقّ الغير. و لعلّ المفيد و الشـيخ أيضا أرادا بكلمه: «الفرض» فى كلامهما معنى الحقّ، و بذلك يرتفع التهافت الذى أشرنا إليه.

و بالجمله فلا مجال لأن ينسب إلى القدماء من أصـحابنا الإجماع أو الشهره على عدم جواز الأجره فى قبال كلّ ما وجب من قبل اللّه- تعالى- بسبب إفتائهم بعدم جواز أخذها فى قبال الواجبات المرتبطه بالموتى.

ما استدلّ به على حرمه اخذ الأجره على الواجبات

اشاره

إذا عرفت ما ذكرنا فلنتعرّض إجمالا لما يستدلّ به لعدم جواز أخذ الأجره على

---

(۱) راجع المكاسب للشيخ الأنصارى/ ۶۱؛ مجمع الفائده و البرهان ۸/ ۹۰، أقسام التجاره.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۷۹

....

الواجب و نحيل التفصيل إلى محلّه فانتظر:

الأوّل: الإجماع

المدّعى فى بعض الكلمات. «۱»

و فيه مـا مرّ آنفـا من أنّ المسـلّم إفتاء الأصـحاب بحرمه أخـذ الأجره على الواجبات المرتبطه بتجهيز الموتى، و لم يثبت الإجماع بالنسبه إلى كلّ واجب.

الثانى: أنّه يشترط فى الإجاره أن تكون للعمل المستأجر عليه منفعه

عائده إلى المستأجر و إلّا كان أخذ الأجره فى قباله أكلا للمال بالباطل، نظير بيع المتاع بثمن لا قيمه له.

و فيه- مضافا إلى ما مرّ مرارا من أنّ الظاهر كون الباء فى قوله: وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ للسببيّه لا للمقابله فيراد النهى عن أكل مال الغير بالأسباب الباطله من القمار و الرشا و نحوهما- أنّا نفرض واجبا يعود نفعه إلى المستأجر كالقضاء العائد نفعه إلى المتحاكمين، و كالإتيان بالواجبات الكفائيّه الموجب لسقوط التكليف بها عن المستأجر.

و بعباره أخرى: محلّ البحث هو أنّ مجرّد وجوب الشي ء من قبل اللّه- تعالى- هل يكون مانعا من أخذ الأجره عليه أم لا؟ و هذا بعد فرض تحقّق سائر الشرائط المعتبره فى العمل المستأجر عليه.

الثالث: أنّ أخذ الأجره مناف للإخلاص

المعتبر فى الواجبات العباديّه.

و فيه أوّلا: انتقاض ذلك طردا و عكسا بالمندوبات العباديّه و الواجبات التوصّليّه.

و ثانيا: أنّ مقتضى القاعده فى كلّ عمل مشروع له منفعه محلّله مقصوده جواز

---

(۱) نفس المصدر؛ مجمع الفائده و البرهان ۸/ ۸۹؛ رياض المسائل ۱/ ۵۰۵، كتاب التجاره، السادس من أنواع المكاسب المحرّمه.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۸۰

....

أخذ الأجره عليه و إن كان داخلا فى أحد العناوين الواجبه. ثمّ إن صلح ذلك الفعل المأتى به لامتثال الإيجاب المذكور و إسقاط أمره سقط الوجوب أيضا، و إن لم يصلح استحقّ الأجره و بقى الواجب فى ذمّته إن بقى وقته و إلّا عوقب على تركه، مثلا إذا استأجر أحدا ليصلّى صلاته فى حضور أولاد المستأجر ليتعلّموا كيفيه الصلاه و آدابها فهذه منفعه محلّله مقصوده، فإن صلحت هذه الصلاه لإسقاط الأمر المتعلّق بها فهى و إلّا وجب عليه إعاده صلاته امتثالا للأمر المتعلّق بها.

الرابع: ما عن كشف الغطاء فى شرحه على القواعد، و هو أنّ التنافى بين صفه الوجوب و التملّك ذاتى،

لأنّ المملوك لا يملك ثانيا. «۱»

توضيح ذلك: أنّ العمل إنّما يقابل بالمال إذا كان ممّا يملكه الموجر، فإذا فرض كونه واجبا للّه- تعالى- و لم يكن للمكلّف

تركه صار العمل مملوكا له- تعالى- فلا يصلح لأن يملّك ثانيا للغير، ألا ترى أنّه إذا آجر نفسه لعمل خاصّ لزيد مثلا لم يصحّ أن يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لعين ذلك العمل الخاصّ.

و فيه: أنّ اعتبار الوجوب و طلب الفعل مغاير لاعتبار الملكيّه و الاستحقاق، و ليس الوجوب من قبل الآمر تملّكا منه للعمل حتى ينافى تملّك الآخر له، و لذلك ترى العرف و العقلاء لا يرون تنافيا فى كون عمل واحد متعلّقا للطلب من قبل شخصين أو أشخاص فى آن واحد، مع بداهه وجود التنافى قطعا

فی اجتماع مالکین مستقلّین فی آن واحد بالنسبه إلی تمام ملک واحد.

الخامس: ما یأتی من المصنّف فی محلّه بالنسبه إلی الواجب العینی

قال: «فإن کان العمل واجبا عینیّا تعیّنیّا لم یجز أخذ الأجره لأنّ أخذ الأجره علیه مع کونه

---

(۱) راجع المکاسب للشیخ الأنصاری/ ۶۲.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۸۱

....

واجبا مقهورا من قبل الشارع علی فعله أکل للمال بالباطل، لأنّ عمله هذا لا یکون محترما، لأنّ استیفائه منه لا یتوقّف علی طیب نفسه لأنّه یقهر علیه مع عدم طیب النفس و الامتناع.» «۱»

و فیه: أنّ الوجوب الشرعی لا یخرج العمل عن کونه اختیاریّا للمکلّف و لا یصیّره ضروریّ الحصول نظیر الأعمال الاضطراریّه الصادره من غیر إراده و اختیار کالتنفّس و حرکه القلب و أعمال غدد البدن و جهازاته فلا یکون جعل المال بازائه جعلا للمال بإزاء الباطل، لإمکان أن تصیر الأجره داعیه للمکلّف نحو العمل بحیث لو لا الأجره لترکه أو احتمل ترکه.

السادس: ما فی منیه الطالب قال ما ملخّصه:

«یعتبر أن یکون العمل ملکا للمؤجر بأن لا یکون مسلوب الاختیار بایجاب أو تحریم شرعی، لأنّه إن کان واجبا علیه فلا یقدر علی ترکه، و إن کان محرّما فلا یقدر علی فعله و یعتبر فی صحّه المعامله علی العمل کون فعله و ترکه تحت اختیاره.» «۲»

و فیه: أنّ بطلان الاستیجار للعمل المحرّم لیس لکونه غیر مملوک للأجیر و عدم کونه تحت اختیاره، لمنع ذلک بحسب الوجدان، بل لکون صحّه العقد عند الشارع بمعنی تنفیذه له و إیجابه الوفاء به و هذا لا یجتمع مع تحریمه للعمل.

و أمّا فی الواجب فلا یلزم محذور لما مرّ من أنّ طلب الفعل من المکلّف مغایر لعنوان تملّک الآمر له، و أنّ وجوبه علی المکلّف لا یستلزم خروجه عن تحت اختیاره و لا یصیّره ضروریّ الحصول خارجا فتدبّر.

و بالجمله فلم نجد دلیلا یعتمد علیه فی حرمه أخذ

الأجره على الواجب بنحو

---

(۱) نفس المصدر/ ۶۳، فى جواز أخذ الأجره على الواجبات و عدمه.

(۲) منيه الطالب ۱/ ۱۵ (ط. مؤسسه النشر الإسلامى ۱/ ۴۵).

نجف آبادى، حسين على منتظرى، دراسات فى المكاسب المحرمه، ۳ جلد، نشر تفكر، قم - ايران، اول، ۱۴۱۵ ه ق

دراسات فى المكاسب المحرمه؛ ج ۳، ص: ۱۸۲

....

الإطلاق.

ثمّ إنّ الفقهاء أوردوا على القول بحرمه الأجره على كلّ واجب نقوضا لا بأس بالإشاره إليها:

موارد نقض حرمه الأجره على الواجبات

الأوّل: الحرف و الصناعات

التى يتوقّف عليها حفظ نظام الاجتماع و يعبّر عنها بالواجبات النظاميّه فإنّها واجبه كفايه بل عينا مع الانحصار، مع جواز أخذ الأجره عليها بالضروره، بل بدونه يختلّ النظام كما لا يخفى.

الثانى: إرضاع المرأه اللبأ لمولودها الجديد

حيث يتوقّف عليه حياته و سلامته مع جواز مطالبتها الأجره لذلك.

الثالث: إعلاف الملتقط للضالّه

مع جواز رجوعه فى قيمه العلف إلى صاحبها.

بل و أجره الإعلاف أيضا.

الرابع: إطعام المضطرّ

المتوقّف عليه حياته مع جواز أخذ العوض منه إن تمكن بل يقهر على ذلك إن امتنع.

الخامس: جواز مطالبه الطبيب للأجره

مع وجوب الطبابه عليه فى بعض الأحيان.

السادس: جواز مطالبه الوصىّ لحقّ الوصايه

مع وجوب العمل بالوصيّه.

السابع: ما مرّ من جماعه من جواز أخذ الأجره على القضاء مع وجوبه كفايه بل عينا مع الانحصار.

الثامن: جواز أخذ الأجره للعبادات الاستيجاريّه

من الحجّ و الصلاه و الصيام مع وجوبها على المنوب عنه. هذا.

و أجيب عن الإشكال الأوّل فى الواجبات النظاميّه بوجوه منها: أنّ الواجب

....

أوّلا- و بالذات هو حفظ النظام و حفظ النفوس لا أسبابهما. و لا يتوقّف ذلك على التبرّع بأسبابها بل على أصل إيجادها و لو بنحو المعاوضه عليها فلا يجبر العامل على إيجادها مجّانا. و بذلك يظهر الجواب عن سائر النقوض أيضا غير النقض الأخير.

و أمّا فى الأخير فالعبادات الاستيجاريّه ليست بواجبه على العامل بل على المنوب عنه، و عمل العامل ليست إلّا النيابه عنه و هى ليست بواجبه فكما يجوز له النيابه عنه مجّانا يجوز له النيابه بعوض. هذا.

و التحقيق فى المسأله و بيان أدلّتها و المناقشه فيها تفصيلا يأتى فى النوع الخامس من المكاسب المحرّمه فانتظر.

و كيف كان فقد مرّ منّا المناقشه فى أصل المسأله و أدلّتها إلّا فيما ثبت كونها واجبه بنحو الحقّ كما هو المحتمل فيما يرتبط بتجهيز الموتى و دفنهم. و على هذا فالظاهر جواز استيجار القضاه و لا سيّما من قبل إمام المسلمين على عهده بيت المال، و إذا فرض استيجاره من قبله فلا- يجوز استيجاره ثانيا من قبل المتحاكمين لعمل كان مشمولا لاستيجار الإمام، لعدم جواز أن يؤجر

نفسه من شخصين مستقلّين لعمل واحد بأن يأخذ فى قباله أجرتين فتدبّر.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۸۴

[ارتزاق القاضى من بيت المال]

اشاره

و أمّا الارتزاق من بيت المال فلا إشكال فى جوازه للقاضى مع حاجته، بل مطلقا إذا رأى الإمام المصلحه فيه. (۱)

ارتزاق القاضى من بيت المال

(۱) أقول: الفرق بين الأجره و الجعل و بين الارتزاق أنّ فى الأجره و الجعل يقدّر العمل و

العوض و المدّه فی ضمن عقد الإجاره أو الجعاله، و أمّا الارتزاق من بیت المال فمنوط بنظر الحاکم من غیر أن یقدّر بقدر خاصّ و عقد بینهما. و لنذکر بعض کلمات الأصحاب فی المقام لزیاده البصیره:

[بعض کلمات الأصحاب فی المقام]

۱- قال الشیخ فی مکاسب النهایه: «و متی ما تولّی شیئا من أمور السّلطان من الإماره و الجبایه و القضاء و غیر ذلک من أنواع الولایات فلا بأس أن یقبل علی ذلک الأرزاق و الجوائز و الصّلات فإن کان ذلک من جهه سلطان عادل کان ذلک حلالا له طلقا، و إن کان من جهه سلطان الجور فقد رخّص له فی قبول ذلک من جهتهم، لأنّ له حظّا فی بیت المال.» «۱»

أقول: أراد هو لا محاله صوره جواز قبول العمل و الولایه من قبلهم، و کون القاضی واجدا لشرائط القضاء. و إطلاق کلامه یشمل صوره عدم احتیاج القاضی أیضا.

۲- و للشیخ «ره» فی آداب القضاء من المبسوط کلام تعرّض فیه لضابطه موارد أخذ الأجره و موارد أخذ الرزق و موارد عدم جواز أخذهما یعجبنی ذکره و إن کان لا یخلو بعضه من المناقشه قال: «و أمّا ما یجوز أن یستأجر علیه و ما لا یجوز فقد ذکرناه فی غیر موضع: و جملته أنّ کلّ عمل جاز أن یفعله الغیر عن

---

(۱) النهایه لشیخ الطائفه/ ۳۵۷.

....

الغیر تبرّعا جاز أن یفعله بعقد إجاره کالخیاطه و البناء، و کلّ عمل لا یفعله الغیر عن الغیر و إذا فعله عن نفسه عاد نفعه إلی الغیر جاز أخذ الرزق علیه دون الأجره کالقضاء و الخلافه و الإمامه و الإقامه و الأذان و الجهاد.

و قالوا: لا یجوز أخذ الأجره

عليه، و أجاز أصحابنا ذلک، و أجاز قوم أخذ الأجره على القضاء، و هو فاسد عندنا. و كلّ ما لا يفعله الغير عن الغير و إذا فعله عن نفسه لم يعد نفعه إلى الغير لم يجز أخذ الأجره عليه و لا أخذ الرزق كالصلوات المفروضات و التطوّع، و كذلک الصيام. فإذا ثبت أنّه يأخذ الرزق فإنّه يأخذه من بيت المال، لأنّه معدّ للمصالح، و هذا منها.» «۱»

أقول: وجه حصره صحّه الإجاره على صوره النيابه عن الغير و حكمه بعدم الصحّه فيما يفعله عن نفسه و يعود نفعه إلى الغير غير واضح إلّا أن يريد أنّه حينئذ أكل للمال بلا عوض و كأنّ الأجير جمع بين المعوّض و العوض.

و الظاهر أنّ قوله: «و قالوا» أراد بذلک أنّ أهل السنّه قالوا: لا يجوز أخذ الأجره على الجهاد و قوله: «و أجاز أصحابنا ذلک» إشاره إلى إفتائهم بالجواز لروايه أبى البخترى عن جعفر بن محمّد عن أبيه عليه السّلام أنّ عليّا سئل عن إجعال الغزو فقال عليه السّلام: «لا بأس به أن يغزو الرجل عن الرجل و يأخذ منه الجعل.» «۲» هذا.

و لكن مورد الروايه الغزو نيابه عن الغير لا عن نفسه كما هو واضح.

و قوله: «و هو فاسد عندنا» يشعر بإجماعنا على عدم جواز أخذ الأجره على القضاء، و هذا ينافى ما مرّ من الجواز عن المقنعه و النهايه و المهذّب إلّا أن يريد الأجره من قبل المتحاكمين لا الإمام فيوافق ما مرّ منه فى الخلاف و يحمل كلمات

---

(۱) المبسوط ۸/ ۱۶۰.

(۲) الوسائل ۱۱/ ۲۲، كتاب الجهاد، الباب ۸ من أبواب جهاد العدوّ، الحديث ۱.

....

المجوّزين على الأخذ من الإمام.

-۳

و فى آداب القضـاء من المبسوط أيضـا مـا ملخّصه: «و أمّـا من يحلّ له أخـذ الرزق عليه و من لا يحلّ فجملته أنّ القاضـى إمّا أن يكون ممّن تعيّن عليه القضاء أو لم يتعيّن عليه، فإن كان ممّن يجوز له القضاء و لم يتعيّن عليه فإمّا أن يكون له كفايه أو لا كفايه له، فـإن لم يكن له كفـايه جاز له أخـذ الرزق، و إن كانت له كفايه فالمسـتحبّ أن لا يأخـذ فإن أخـذ جاز، و جواز أخـذ الرزق للقضـاء إجمـاع، و لأـنّ بيت المـال للمصالـح و هـذا منهـا. فأمّـا إن تعيّن عليه القضاء، فإمّا أن يكون له كفايه أو لا كفايه له، فإن كانت له كفايه حرم عليه أخـذ الرزق، لأنّه يؤدى فرضا قد تعيّن عليه، و إن لم يكن له كفايه حلّ ذلك له، لأنّ عليه فرض النفقه على عياله و فرضا آخر و هو القضاء. و إذا أخذ الرزق جمع بين الفرضـين، و الجمع بين الفرضـين أولى من إسقاط أحدهما، هذا عندنا و عندهم.» «۱»

أقول: على فرض عـدم جواز أخذ الأجره فى قبال الواجب العينى فإسـراء حكمه إلى أخذ الرزق مشـكل، إذ ليس الرزق فى قبال العمل و إنّما هو أمر يعطيه الحاكم بلحاظ ما يراه صلاحا، اللّهم إلّا أن يمنع وجود المصلحه فى الإعطاء لمن لا يحتاج.

ثمّ على فرض عـدم الجواز بلحاظ تعيّن الواجب فحاجته لا تحلّل الحرام، اللّهم إلّا أن يكون ملاك الجواز أقوى و أهمّ أو مساويا لملاك الحرمه.

۴- و فى قضـاء الشـرائع: «الخامسه: إذا ولّى من لا يتعيّن عليه القضاء فإن كانت له كفايه من ماله فالأفضل أن لا يطلب الرزق من بيت المال، و لو طلب جاز،

لأنّه من المصالح. و إن تعيّن للقضاء و لم يكن له كفايه جاز له أخذ الرزق،

---

(۱) المبسوط ۸/ ۸۴.

[الدليل على الجواز]

لما سيجى ء من الأخبار الوارده فى مصارف الأراضى الخراجيّه. (۱)

و يدلّ عليه ما كتبه أمير المؤمنين عليه السّلام إلى مالك الأشتر من قوله:

و إن كان له كفايه قيل: لا يجوز له أخذ الرزق لأنّه يؤدى فرضا.» «۱»

أقول: نسبه الحكم الأخير إلى القول يشعر بمناقشته فيه، لما مرّ من الفرق بين الأجره المبتنيه على المعاوضه و بين الرزق المنوط بنظر الحاكم، و لو كان وجوب العمل عينا مانعا من أخذ الرزق فإطلاق دليله يقتضى عدم الفرق بين صوره الحاجه و غيرها.

(۱) كقوله عليه السّلام فى مرسله حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابنا- التى تقرب من الصحيحه كما لا يخفى- عن العبد الصالح عليه السّلام: «و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل و رجال ... فإذا أخرج منها ما أخرج بدأ فأخرج منه العشر ... و يؤخذ بعد ما بقى من العشر فيقسّم بين الوالى و بين شركائه الذين هم عمّال الأرض و أكرتها فيدفع إليهم أنصباؤهم على ما صالحهم عليه. و يؤخذ الباقى فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين اللّه و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك ممّا فيه مصلحه العامّه.» «۲»

و من الواضح أنّ القضاء و تأمين معيشه القاضى الصالح و رفع حاجاته و تشويقه من أهمّ المصالح العامّه، و المصلحه لا تدور مدار الحاجه و لو سلّم فللحاجه مراتب تختلف بحسب شرائط المحيط و أسباب التعيّش فى كلّ عصر و شئون القاضى و عائلته.

---

(۱) الشرائع/ ۸۶۲.

(۲) الكافى ۱/

۵۴۱، کتاب الحجّه، باب الفی ء و الأنفال ...، الحدیث ۴.

«و افسح له- أی للقاضی- فی البذل ما یزیح علّته و تقلّ معه حاجته إلی الناس.» (۱)

[لا فرق بین أن یأخذ من السلطان العادل أو من الجائر]

و لا فرق بین أن یأخذ الرزق من السلطان العادل أو من الجائر لما سیجی ء

---

(۱) قال علیه السّلام- بعد ذکر الأوصاف و الشرائط لمن ینتخب للقضاء-: «ثمّ أکثر تعاهد قضائه و افسح له فی البدل ما یزیل علّته و تقلّ معه حاجته إلی الناس، و أعطه من المنزله لدیک ما لا یطمع فیه غیره من خاصّتک، لیأمن بذلک اغتیال الرجال له عندک.» «۱»

فحیث إنّ انسجام النظام و سلامه الملک یتوقّف علی سلامه أمر القضاء، و لا یحصل ذلک إلّا باستقلال القاضی و قوّته فی الاقتصاد و السیاسه أمر أمیر المؤمنین علیه السّلام مالکا برعایه ذلک حتّی لا یطمع الخواصّ فضلا عن الأجانب فی إجبار القاضی و إخضاعه أو استمالته و إطماعه.

و قد تعرّضنا لسند عهده علیه السّلام إلی مالک إجمالا فی آخر المجلد الرابع من الدراسات فی ولایه الفقیه نقلا عن النجاشی و فهرست الشیخ فراجع «۲» هذا مضافا إلی أنّ نفس مضامین العهد الشریف و محتویاته أقوی شاهد علی صدوره إجمالا عن منبع العلم الإلهی و معدنه. فما فی مصباح الفقاهه «۳» من نقله مرسلا ممنوع إلّا أن یرید أنّ السیّد الرضی نقله مرسلا.

---

(۱) نهج البلاغه، فیض ۵/ ۱۰۱۰؛ عبده ۳/ ۱۰۵؛ لح/ ۴۳۵؛ الکتاب ۵۳.

(۲) راجع دراسات فی ولایه الفقیه ۴/ ۳۰۴.

(۳) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۶۸.

من حلیّه بیت المال لأهله و لو خرج من ید الجائر. (۱)

و أمّا ما تقدم فی صحیحه ابن

سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فيه. (٢)

و أمّا الهـديه و هی ما يبذله على وجه الهبه ليورث المودّه الموجبه للحكم له حقّا كان أو باطلا و إن لم يقصد المبذول له الحكم إلّا بالحق إذا عرف- و لو من القرائن- أنّ الأوّل قصد الحكم له على كلّ تقدير.

---

(١) لا يخفى أنّ القضاه على أقسام:

الأوّل: أن يكون القاضی جامعا لشرائط القضاء المعتبره من قبل الشارع و منصوبا من قبل الإمام العادل.

الثانی: أن يكون جامعا للشرائط و لكنّه منصوب من قبل الجائر، و إنّما قبل ذلک رعايه لمصلحه الشيعه و مصالح الإسلام.

الثالث: أن يكون جامعا للشرائط غير العداله منصوبا من قبل الجائر، و إنّما قبله حبّا للجاه و المقام.

الرابع: أن لا يكون جامعا للشرائط سواء لم يكن منصوبا أو يكون منصوبا من قبل الجائر.

فالقسـمان الأوّلان يجوز قضائهما و كذا ارتزاقهما من بيت المال و إن فرض أخذه من يد الجائر، لما ورد عنهم عليهم السّـلام من تنفيذ ذلک. و أمّا الأخيران فأخذهما منه بعنوان منصب القضاء حرام بلا إشكال.

(٢) من كون المراد فيها القاضی الذی ليس أهلا للقضاء، لعدم كونه واجدا لشرائطه أو لكونه منصوبا من قبل الجائر كما كان هو الغالب و المبتلی به فی تلک

دراسات فی المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ١٩٠

[الفرق بين الهديه و الرشوه]

فيكون الفرق بينها و بين الرشوه أنّ الرشوه تبـذل لأجل الحكم، و الهـديه تبـذل لإيراث الحبّ المحرّک له (١) على الحكم على وفق مطلبه،

الأعصار. و فسّر بعضهم الرزق فی الصحيحه بالأجره و قد مرّ أنّه خلاف الظاهر.

(١) قال المحقّق الإيروانی «ره» فی الحاشيه: «بل الهديه تبذل لأجل إلجاء المهدی إليه إلى الحكم إلجاء عرفيّا من باب

هَلْ جَزٰاءُ الْإِحْسٰانِ إِلَّا الْإِحْسٰانُ من غير التفات إلى الحبّ و لا غرض فى الحبّ، بل فى العاده لا يورث مثل هـذه الهـدايا التى هى لأغراض شخصيّه حبّا.» «۱»

ثمّ لا يخفى أنّ الهـديه إمّا أنّ تهـدى قبل الحكم و إمّا أن تهـدى بعده، و فى كلّ منهما إمّا أن تعطى قربه إلى اللّه- تعالى- و إمّا أن تعطى لأجـل الرابطه الشخصيّه بينهما، أو لأجل قضاء بعض حاجات المهـدى، أو لأجل تصـدّى أمر القضاء، أو لأجل الحكم بالحقّ، أو لأجل الحكم بالباطل، أو لأجل الحكم بنفع المعطى حقّا كان أو باطلا.

و ربّمـا يقـال: إنّ القاعـده الأوّليه تقتضـى الصـحّه فى الجميع، للفرق بينهـا و بين الرشـوه موضوعـا بلحـاظ أنّ الرشوه ترجع إلى المعامله و المقابله بين المال و بين الحكم، و هذا بخلاف الهديه فإنّها من باب الهبه و هى عقد صـحيح، و الأمور المذكوره كلّها من قبيل الداعى لها، و الداعى لا يصير قيدا فى العقد حتى يبطل لأجله فالحكم بعدم صحّه الهبه و حرمه المال يحتاج إلى دليل.

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۷.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۹۱

[أدلّه حرمه الهديه للقاضى]

اشاره

فالظاهر حرمتها، لأنّها رشوه أو بحكمها بتنقيح المناط. (۱)

و عليه يحمل ما تقدّم من قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «و إن أخذ- يعنى الوالى- هديّه كان غلولا.»

و ما ورد من: «أنّ هدايا العمّال غلول» و فى آخر: «سحت.»

أدلّه حرمه الهديه للقاضى:

(۱) قد استدل على الحرمه بوجوه:

الأوّل: أدلّه حرمه الرشوه

بتوهّم شمولها للهديه حسب إطلاق بعض التفاسير لها مثل قوله فى المصباح المنير: «الرشوه- بالكسر-: ما يعطيه الشخص الحاكم

و غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد»، «۱» لشمول ذلك ما إذا كان بنحو الداعى أيضا.

و فيه أوّلا: عـدم جريان ذلك فى بعض الأقسام التى مرّت و لا سيّما ما يهدى بعد الحكم و لا سيّما إذا أهداها له قربه إلى اللّه- تعالى- تشويقا له على دقّته فى الحكم و رعايته الحقّ و العداله فى جميع المراحل.

و ثانيا: أنّ الظاهر من الرشوه خصوص صوره المصانعه و المقابله. و فى روايه الأصبغ بن نباته ذكر الهديه قسيما للرشوه فهما أمران متغايران.

الثانى: ثبوت مناط الرشوه

و إن افترقتا موضوعا، لوضوح أنّ مناط حرمه الرشوه استماله القاضى و إخضاعه بسبب المال بحيث ينحرف بذلك عن العداله و

---

(۱) المصباح المنير ۱/ ۳۱۰.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۱۹۲

و عن عيون الأخبار عن مولانا أبى الحسن الرضا عليه السّلام عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى تفسير قوله- تعالى-: أَكّالُونَ لِلسُّحْتِ قال:

«هو الرجل يقضى لأخيه حاجته ثمّ يقبل هديّته.»

و للروايه توجيهات تكون الروايه على بعضها محموله على ظاهرها من التحريم، و على بعضها محموله على المبالغه فى رجحان التجنّب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه لئلّا يقع فى الرشوه يوما.

الحكم بالحقّ.

و أجاب المحقّق الإيروانى «ره» عن ذلك بعدم القطع بالمناط و إلّا حرم طرح الألفه مع القاضى لأجل هذا الداعى. «۱»

أقول: الظاهر ثبوت الاطمئنان بالمناط المذكور بالنسبه إلى بعض أقسام الهدايا، و الألفه مع القاضى أيضا إذا كانت لغرض استمالته إلى طرف الباطل و الجور ممّا يطمئن النفس بحرمتها.

الثالث: أنّ أكلها أكل للمال بالباطل،

إذ وقع بداعی أمر محرّم و هو الحکم بالباطل فیشملها قوله تعالی: وَ لاٰ تَأْکُلُوا أَمْوٰالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبٰاطِلِ. «۲»

و فیه أوّلا: عدم جریان ذلک فی بعض الأقسام التی مرّت.

و ثانیا: عدم کون الإهداء بنحو المقابله بل بنحو الداعی کما مرّ.

و ثالثا: ما مرّ مرارا من أنّ الباء فی قوله: «بالباطل» للسببیّه لا للمقابله فیراد بها النهی عن أکل مال الغیر بالأسباب الباطله من السرقه و الرشوه و القمار و نحوها، و لا نظر فیها إلی وجود العوض و عدمه. هذا.

---

(۱) حاشیه المکاسب للمحقّق الإیروانی/ ۲۶.

(۲) سوره البقره (۲)، الآیه ۱۸۸.

....

و لکن یمکن تتمیم هذا الاستدلال بأنّ قوله تعالی: وَ تُدْلُوا بِهٰا إِلَی الْحُکّٰامِ لِتَأْکُلُوا فَرِیقاً

مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ. «۱» يشمل ما يهدى بداعى الحكم بالباطل أيضا و اللام كما تستعمل للغايه تستعمل للعاقبه أيضا فتأمّل.

الرابع: الأخبار المستفيضه الوارده فى المقام

اشاره

و قد تعرّض المصنّف لبعضها:

الأوّل: ما مرّ فى روايه الأصبغ بن نباته

عن أمير المؤمنين عليه السّلام من قوله: «و إن أخذ هديه كان غلولا و إن أخذ الرشوه فهو مشرك.» «۲» و الغلول من غلّ يغلّ غلولا- من باب نصر-: إذا خان، فيراد أنّ أخذ الهديه خيانه بمقام الولايه.

و أجاب فى مصباح الفقاهه عن الروايه بما ملخّصه: «أوّلا: أنّ الروايه ضعيفه السند و ثانيا: أنّها وارده فى هدايا الولاه دون القضاه، و بما أنّ الهديّه إلى الولاه جائزه فلا بدّ من حمل الروايه على بعض الوجوه الممكنه:

الأوّل: أن تحمل على الكراهه.

الثانى: أن تحمل على ظاهرها و لكن يقيّد الإعطاء بكونه لدفع الظلم أو إنقاذ الحقّ أو لأجل أن يظلم غيره فإنّها فى هذه الصور محرّمه على الوالى، و فى الصوره الأخيره على المعطى أيضا.

الثالث: أن تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطه بعدم أخذ شى ء من الرعيّه.» «۳»

أقول: لا يخفى أنّ القضاه أيضا من الولاه، و القضاء من أهمّ الولايات، و الحمل على الكراهه خلاف الظاهر. و الظاهر أن تحمل على الموارد الغالبه من

---

(۱) نفس الآيه السابقه.

(۲) الوسائل ۱۲/ ۶۳، الباب ۵ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱۰.

(۳) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۰.

....

كون الإهـداء إلى الولاـه و لاـ سيّما القضاه لأـغراض فاسـده بحيث يوجـد فيهـا منـاط الرشوه، و يعرف ذلك بمناسبه الحكم و الموضوع.

الثانى من الأخبار: ما رواه جابر

عن النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أنّه قال: «هديه الأمراء غلول.» «۱»

و فى آداب القضـاء من المبسوط قـال: «روى عن النبيّ صـلّى اللّه عليه و آله و سـلّم أنّه قال: «هـديه العمّال غلول.» و فى بعضـها: «هديه العمّال سحت.» «۲»

و فى سنن البيهقى بسنده عن أبى حميد السّاعدى قال: قال

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «هدايا الأمراء غلول.» «۳»

و فى الدر المنثور فى تفسير قوله- تعالى- فى سوره المائده: أَكّٰالُونَ لِلسُّحْتِ عن جابر بن عبد اللّه قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «هدايا الأمراء سحت.» «۴»

أقول: الظاهر رجوع هذه الروايات إلى روايه واحده أو روايتين، و ليس فيها ما يعتمد على سنده.

اللّهم إلّا أن يحصل بسبب استفاضه النقل الوثوق بصدور بعضها لا محاله، و لفظ السّحت و إن أطلق فى بعض الأخبار على بعض المكروهات أيضا نظير كسب الحجّام مثلا و لكن ظاهره الحرمه فيحمل عليها إلّا أن يثبت خلافها. هذا.

و ظاهر تعليق الحكم على وصف دخالته فيه فيراد صوره كون الإهداء للشخص بما أنّه أمير أو عامل فلا يشمل إهداء الشخص لرحمه أو لرفيقه المعاشر له

---

(۱) الوسائل ۱۸/ ۱۶۳، الباب ۸ من أبواب آداب القاضى، الحديث ۶.

(۲) المبسوط ۸/ ۱۵۱.

(۳) سنن البيهقى ۱۰/ ۱۳۸، كتاب آداب القاضى، باب لا يقبل منه هديه.

(۴) الدر المنثور ۲/ ۲۸۴.

....

و إن كان من العمّال إذا لم يكن الإهداء بلحاظ عمله و إمارته. و القضاه أيضا من العمّال كما مرّ.

و الغالب فى الإهداء إلى هذه الطبقات كونه لأغراض فاسده مظنونه أو متوقّعه منهم فتكون بحكم الرشوه و تنصرف الروايات عن صوره كون الإهداء بقصد القربه تشويقا للقاضى العادل النافع للمجتمع أو لكونه من أقاربه أو جيرانه مثلا.

و ربّما احتمل أن يكون إضافه الهدايا إلى العمّال أو الأمراء من قبيل إضافه المصدر إلى فاعله فيراد بها الهدايا الواصله من قبل عمّال السّلاطين إلى الرعيه، فتكون الروايات ناظره إلى جوائز السّلطان و عمّاله، و

حیث إنّها ممّا أذن الأئمّه علیهم السّلام فی أخذها فلا محاله تحمل الروایات علی صوره العلم بکون الهدایا من الأموال المحرّمه. هذا.

و لکن الاحتمال المذکور خلاف الظاهر جدّا. مضافا إلی أنّ مشابهه متن هذه الروایات لما فی روایه الأصبغ قرینه علی إراده أخذ العمّال للهدیه فتدبّر.

الثالث من الأخبار: ما رواه فی العیون

بأسانیده عن الرضا علیه السّلام عن أمیر المؤمنین علیه السّلام فی قوله- تعالی-: أَکّالُونَ لِلسُّحْتِ قال: «هو الرجل یقضی لأخیه الحاجه ثمّ یقبل هدیّته.» (۱)

و حیث إنّ ظاهر الروایه ممّا لا یمکن الالتزام به، إذ لو قضی أحد حاجه أخیه المسلم قربه إلی اللّه- تعالی- أو لاقتضاء الأخوه و الرفاقه ذلک و بعد ذلک أهدی له أخوه هدیه لم یکن وجه لحرمه قبولها أشار المصنّف إلی لزوم التوجیه فی الروایه.

فلا بدّ أن تحمل الحاجه علی حاجه لا یجوز أخذ الأجره بإزاء قضائها ککونه

---

(۱) الوسائل ۱۲/ ۶۴، الباب ۵ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱۱.

....

قاضیا أو عاملا منصوبا من قبل الإمام بشرط أن یعمل مجّانا، أو تحمل علی الرشوه علی الحکم إذا وعدها إجمالا قبل الحکم و إن لم یعیّن مقدارها ثمّ أعطاها بعده فقبلها کما هو المتعارف بین أهل الارتشاء، أو تحمل لفظه «ثمّ» علی الترتیب الذکری، أو تحمل الروایه علی المبالغه فی رجحان التجنّب عن قبول الهدیه لئلّا یقع یوما فی الرشوه فإنّه إذا ذاق حلاوه المال المجان أمکن أن یوسوسه نفسه الأمّاره فی المستقبل إلی مطالبه الرشوه و قبولها.

و لفظ السحت و إن کان ظاهرا فی الحرمه إلّا أنّه لیس صریحا فیها، لما مرّ من أنّه بمعنی المال الذی یلزم صاحبه العار، و لذا أطلق فی بعض الأخبار

على كسب الحجّام و نحوه ممّا يقطع بعدم حرمته.

و كيف كان فمع تمشّى هذه الاحتمالات يشكل الاستدلال بالخبر على الحرمه فى المقام، مضافا إلى ضعف سندها.

الرابع من الأخبار: ما رواه فى المستدرك

عن دعائم الإسلام فيما كتبه أمير المؤمنين عليه السّلام إلى رفاعه لمّا استقضاه على الأهواز: «إيّاك و قبول التحف من الخصوم.» «۱»

الخامس: ما رواه أبو داود فى السنن

بسنده عن بريده عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «من استعملناه على عمل فرزقناه رزقا فما أخذ بعد ذلك فهو غلول.» «۲»

السادس: ما رواه أبو داود أيضا بسنده عن أبى أمامه

عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال: «من شفع لأخيه بشفاعه فأهدى له هديه عليها فقبلها فقد أتى بابا عظيما من أبواب

---

(۱) مستدرك الوسائل ۳/ ۱۹۵، الباب ۱ من أبواب آداب القاضى.

(۲) سنن أبى داود ۲/ ۱۲۱، كتاب الخراج و الإماره و الفى ء، باب فى أرزاق العمّال، الرقم ۲۹۴۳.

....

الربا.» «۱»

السابع: ما رواه الترمذى بسنده عن معاذ بن جبل قال:

بعثنى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إلى اليمن فلمّا سرت أرسل فى أثرى فرددت فقال: «أ تدرى لم بعثت إليك؟ قال:

لا تصيبنّ شيئا بغير إذنى فإنّه غلول، و من يغلل يأت بما غلّ يوم القيامه، لهذا دعوتک فأمض لعملک.» «۲»

أقول: يجاب عن هذه الأخبار- مضافا إلى ضعفها سندا- بأنّ محطّ أكثرها أن يرزق العامل من قبل الإمام و يشترط عليه عدم أخذ شى ء من الناس فيكون أخذه خيانه بالنسبه إلى منصبه و مستعمله.

الثامن: قصّه إهداء الأشعث بن قيس إلى أمير المؤمنين عليه السّلام.

ففى نهج البلاغه: «و أعجب من ذلک طارق طرقنا، بملفوفه فى وعائها و معجونه شنئتها كأنّما عجنت بريق حيّه أو قيئها، فقلت: أصله أم زكاه أم صدقه؟

فذلک محرّم علينا أهل البيت. فقال: لا ذا و لا ذاک و لكنّها هديه، فقلت:

هبلتک الهبول أعن دين اللّه أتيتنى لتخدعنى أ مختبط أم ذو جنّه أم تهجر، و اللّه لو أعطيت الأقاليم السّبعه بما تحت أفلاكها على أن أعصى اللّه فى نمله أسلبها جلب شعيره ما فعلت الحديث.» «۳»

أقول: الظاهر من كلامه عليه السّلام: أنّ الأشعث أراد بهديّته هذه حكم الإمام عليه السّلام باطلا بنفعه، و فى مثل ذلک يجرى ملاک الرشوه قطعا.

التاسع: ما ورد فى زجر النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عمّال الصدقه عن قبول الهديه

بناء على

---

(۱) سنن أبى داود ۲/ ۲۶۱، كتاب البيوع، باب الهديه لقضاء الحاجه، الرقم ۳۵۴۱.

(۲) سنن الترمذى ۲/ ۳۹۶، الباب ۸ من أبواب الأحكام، الرقم ۱۳۳۵.

(۳) نهج البلاغه، فيض ۴/ ۷۱۳؛ عبده ۲/ ۲۴۴؛ لح/ ۳۴۷؛ الخطبه ۲۲۴.

....

إسرائه إلى مطلق العمّال بإلغاء الخصوصيّه.

ففى آداب القضاء من المبسوط: «روى أبو حميد السّاعدى قال: استعمل النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رجلا من الأسد يقال له: «أبو البنيه» و فى بعضها: «أبو الأبنيه» على الصدقه فلمّا قدم قال: هذا لكم و هذا أهدى إلىّ. فقام النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على المنبر فقال:

«ما بال العامل نبعثه على أعمالنا يقول: هذا لكم و هذا أهدى إلىّ فهلّا جلس فى بيت أبيه أو فى بيت أمّه ينظر يهدى له أم لا؟ و الذى نفسى بيده لا يأخذ أحد منها شيئا إلّا جاء يوم القيامه يحمله على رقبته إن كان بعيرا له رغاء أو بقره لها خوار

أو شاه لها تنعر.» ثمّ رفع يده حتى رأينا عفره إبطيه ثمّ قال: «اللّهم هل بلّغت اللّهم هل بلّغت.» «۱»

و فى صحيح مسلم بسنده عن أبى حميد السّاعدى قال: استعمل رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رجلا من الأسد يقال له: «ابن اللتبيّه» على الصدقه فلمّا قدم قال: هذا لكم و هذا لى أهدى لى. قال: فقام رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم على المنبر فحمد اللّه و أثنى عليه و قال: «ما بال العامل أبعثه فيقول: هذا لكم و هذا أهدى لى، أ فلا قعد فى بيت أبيه أو فى بيت أمّه حتّى ينظر أ يهدى له أم لا؟ و الذى نفس محمّد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئا إلّا جاء به يوم القيامه يحمله على عنقه بعير له رغاء أو بقره لها خوار أو شاه تيعر.» ثمّ رفع يديه حتى رأينا عفرتى إبطيه ثمّ قال: «اللّهم هل بلّغت؟» مرتين. و روى فيه هذه الروايه بطرق مختلفه فراجع. «۲»

أقول: فى النهايه: «يعرت العنز تيعر بالكسر يعارا بالضم أى صاحت.» و النعير أيضا بمعنى الصوت «۳» و عفره الإبط بالضم و الفاء: بياضه، و الظاهر أنّ

---

(۱) المبسوط ۸/ ۱۵۱.

(۲) صحيح مسلم ۳/ ۱۴۶۳، كتاب الإماره، باب تحريم هدايا العمّال، الحديث ۲۶.

(۳) النهايه لابن الأثير ۵/ ۲۹۷ و ۸۰.

....

العقره فى المبسوط غلط، و الرغاء بالضم: صوت الإبل، و الخوار: صوت البقر. و فى أسد الغابه ذكر ابن اللتبيّه كما فى مسلم و أشار إلى الحديث أيضا «۱»

و الظاهر أنّ المبسوط أخذ الحديث من صحيح مسلم أو غيره من كتب العامّه، و

فی نقله وقع التصحیف کما تری.

و یظهر من الحدیث أنّه لا یجوز للعمّال و المسئولین سوء الاستفاده من شئونهم السیاسیّه و موقعیتهم الاجتماعیه. هذا.

و أجاب فی مصباح الفقاهه عن الاستدلال بالحدیث: أوّلا بأنّ الروایه ضعیفه السند، لکونها منقوله من طرق العامّه. و ثانیا: أنّها وردت فی عمّال الصدقه فلا ترتبط بما نحن فیه. «۲»

أقول: إلغاء الخصوصیّه فی أمثال المقام قویّ جدّا، للاطمینان بعدم الخصوصیّه.

---

(۱) أسد الغابه ۵/ ۳۲۹، ابن اللتبیّه، و ۳/ ۲۵۰ فی عبد اللّه بن اللتبیّه.

(۲) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۱.

[هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم؟]

اشاره

و هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم بناء علی صدقها- کما یظهر ممّا تقدّم عن المصباح و النهایه. (۱)- کأن یبذل له مالا علی أن یصلح أمره عند الأمیر؟. فإن کان أمره منحصرا فی المحرّم، أو مشترکا بینه و بین المحلّل لکن بذل علی إصلاحه حراما أو حلالا. (۲) فالظاهر حرمته. لا لأجل

هل تحرم الرشوه فی غیر الحکم؟

[معنی الرشوه]

(۱) عباره المصباح کانت هکذا: «الرشوه بالکسر: ما یعطیه الشخص الحاکم و غیره لیحکم له أو یحمله علی ما یرید.» «۱» و الجمله الأخیره یحتمل أن یراد بها حمل المعطی غیر الحاکم علی ما یریده، و یحتمل أن یراد حمل الغیر الحاکم علی ما یریده المعطی. فعلی الأوّل تشمل العباره غیر باب الحکم أیضا، و علی الثانی تختصّ بباب الحکم کما لا یخفی.

و عباره النهایه کانت هکذا: «الرشوه و الرشوه: الوصله إلی الحاجه بالمصانعه، و أصله من الرشاء الذی یتوصّل به إلی الماء،

فالراشى: من يطعى الذى يعينه على الباطل.» فعبارته تشمل غير باب الحكم أيضا.

و قـد مرّ منّـا: أنّ نظام الحكم و البرامـج الاجتماعيه و الإداريه كلّها أسّـست و شـرّعت على أساس حفظ الحقوق و تأمين العـداله الاجتماعيه، و على القضاه و العمّال رعايه ذلك فكلّما يعطى بداعى تحريفها عن مسـيرها الحقّ و سوء الاستفاده منها أو دفع سوء استفاده المسئولين و دفع ظلمهم يسمّى رشوه من غير فرق بين القضاء و غيره فتدبّر.

(۲) يعنى إصلاح أمره بنفعه سواء كان حراما أو حلالا. هذا.

---

(۱) المصباح المنير ۱/ ۳۱۰.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۰۱

الرشوه، لعـدم الـدليل عليه عـدا بعض الإطلاقات المنصـرف إلى الرشا فى الحكم، بل لأنّه أكل للمال بالباطل. فتكون الحرمه هنا لأجل

و المصنّف

قسّم الرشوه لغير الحكم على ثلاثه أقسام، إذ الراشى إمّا أن يطلب بها إصلاح أمره الحلال و بوجه حلال أو إصلاح أمره الحرام، أو إصلاح أمره بنفعه كيفما اتفق و لو حراما و بطريق حرام.

و لا يخفى أنّ الأوّل ممّا لا إشكال فى جوازه تكليفا و وضعا، إذ عمل المسلم محترم فيجوز الاستيجار له و إعطاء العوض فى مقابله و يشمله قوله: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، بل يشكل إطلاق لفظ الرشوه حينئذ، لما عرفت من أنّ الظاهر من اللفظ هو ما يعطى لتحريف نظام الحكم أو غيره من الأنظمه عن مسيره الحقّ، أو لإحقاق الحقّ و دفع الظلم عن نفسه.

و إطلاقها على ما يعطى فى قبال تفويض الغير حقّه فى المنزل المشترك- كما يأتى فى كلام المصنّف- لعلّه من جهه عدم توقع أخذ العوض فى مثله غالبا فأطلق مجازا.

و أمّا الثانى أعنى ما يعطى فى قبال الأمر الحرام فلا إشكال فى حرمته تكليفا و وضعا و كذا الثالث أيضا، إذ التصريح بكون العمل واقعا بنفع المستأجر سواء وقع حلالا أو وقع حراما و بطريق حرام يخرج العمل عن كونه حلالا شرعا. و ليس الجامع بين الحلال و الحرام بحلال، نعم لو وقع العقد بنحو الإطلاق انصرف قهرا إلى المصاديق المحلّله فتدبّر.

و المصنّف أيضا ساق القسمين على مساق واحد.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٢٠٢

و يستدلّ للحرمه فيهما بوجوه:

الأوّل: أنّه لا ماليّه شرعا لما يكون حراما من الذوات و الأعمال،

و قد مرّ فى أوّل المكاسب ما يدلّ من الأدلّه العامّه على أنّ اللّه- تعالى- إذا حرّم شيئا حرّم ثمنه فراجع.

الثانى: إطلاق أدلّه حرمه الرشوه

و قد مرّت، و ظاهرها الحرمه تكليفا و وضعا. و لكنّ المصنّف يناقش كما ترى فى شمولها للمقام بتقريب أنّ مورد أكثر الروايات هو الرشا فى الحكم، و أنّ المطلقات منها أيضا تنصرف إلى ذلك.

و لكن يمكن أن يجاب بأنّ تقييد الرشا فى أكثر الأخبار بالحكم يدلّ بنفسه على أنّ مفهوم الرشا أعمّ و يساعده العرف أيضا. و الظاهر أنّ التقييد به فى بعض الأخبار ليس لخصوصيّه فيه، بل من جهه الغلبه المتحقّقه فى تلك الأعصار حيث إنّ المبتلى بها من الرشوه كان ما يعطى للقضاه، و هو المصرّح به فى الكتاب العزيز أيضا حيث قال: وَ تُدْلُوا بِها إِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوالِ النّاسِ بِالْإِثْمِ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. «١»

و لكن ينسبق إلى الـذهن من ذلك أنّ كلّ مال يوجب إعطائه أكل مال الغير أو تضـييع بعض حقوقه فهو بحكم الرشوه ملاكا و حكما.

و بـالجمله لا خصوصـيّه لمال الغير و لا لحكم القاضـى، بل يسـرى الحكم إلى جميع الحقوق و إلى غير الحكم أيضا، و إنّما وقع الحكم مطرحـا فى الكتاب و السـنّه لكثره الابتلاء به فى جميع الأعصار، و القيـد الوارد مورد الغالب لا مفهوم له فيبقى المطلقات على إطلاقها بل يمكن إلغاء الخصوصيّه فى المقيّدات منها أيضا.

---

(۱) سوره البقره (۲)، الآيه ۱۸۸.

الفساد. (۱)

الثالث: ما ذكره المصنّف من كونه أكلا للمال بالباطل

و هذا إشاره منه إلى الآيه الشريفه.

و لكـن يرد عليـه: مـا مرّ مرارا مـن أنّ الظـاهر كـون البـاء فى قـوله: «بالبـاطـل» للسـببيّه لا ـ للمقـابله الـتى تـدخل على العـوض فى المعاوضات، فليست الآيه ناظره إلى وجود العوض و عدمه فضلا عن كونه حقّا أو باطلا.

(۱) أقول: التقييد به «هنا» فى المقام يحتمل فيه

و جهان:

الأوّل: أن يكون فى قبال الرشوه فى باب الحكم بأن يقال: إنّ الظاهر من التأكيدات الوارده فى الرشوه فى الحكم- كإطلاق الشرك و الكفر عليها- كونها محرّمه تكليفا و وضعا. و هذا بخلاف المقام فإنّ حرمتها ليست إلّا لفساد المعامله وضعا و كون المال مال الغير.

الثانى: أن يكون فى قبال ما مرّ فى باب الهديه حيث قلنا: إنّها من أقسام الهبه، و مقتضى القاعده صحّتها فى جميع الشقوق، و الداعى و إن كان حراما لا يقيّد مفاد العقد، و على هذا فتحمل النواهى الوارده فيها على التكليف المحض، و هذا بخلاف المقام، إذ على فرض الاستناد إلى الآيه فمقتضاها حرمه الأكل و التصرّف، و مقتضاها فساد المعامله و عدم الانتقال إلى الشخص. هذا.

و لكنّ الظاهر أنّ نظر المصنّف إلى الوجه الأوّل لا الثانى، لما يأتى فى أثناء كلامه من رجوع الهديه إلى هبه مجانيّه فاسده، و لعلّه من جهه حمل النهى عنها فى أخبار الباب على الإرشاد الى الفساد على ما هو المعروف بينهم من حمل النّواهى المتعلّقه بالعبادات أو المعاملات على الإرشاد إليه، و لكن يمكن لأحد منع الإطلاق فى ذلك كما فى النهى عن البيع وقت النداء فتأمّل.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۰۴

فلا يحرم القبض فى نفسه. (۱) و إنّما يحرم التصرّف، لأنّه باق على ملك الغير.

نعم يمكن أن يستدلّ على حرمته بفحوى إطلاق ما تقدّم فى هديّه الولاه و العمّال. (۲)

و يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من مجى ء العامل يوم القيامه بما أخذه هديه حاملا إيّاه على عنقه كما مرّ فى خبر السّاعدى كون ما أخذه غصبا فى يده و عدم كونه ملكا له، و قد حكم فى الروايات

بكون الهـديه للعامـل غلولاـ و فى الكتـاب العزيز: وَ مَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمٰا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰامَهِ فيكون الإشـكال فى المأخوذ لا فى نفس الأخذ فقط فتدبّر.

(۱) فى حاشـيه المحقّق الشـيرازى: «لعلّه من غلـط النسّـاخ، و الظـاهر: فلاـ يحرم العقـد فى نفسه لاـ القبض. فـإنّ القبض أيضا من التصرّف الذى حكم بحرمته فالمقصود أنّ العقد ليس محرّما فى نفسه يعنى فى ذاته بل إنّما يحرم من حيث الرشا» «۱» هذا.

(۲) أقول: ناقش هذا فى مصباح الفقاهه فقال ما ملخّصه: «و فيه أوّلا أنّ الروايات المتقدّمه فى هديه الولاه و العمّال ضعيفه السند، و ثانيا: أنّ حرمه الهديه لهما إنّما تقتضى حرمه الرشوه لهما و لا دلاله لها على حرمه الرشوه على غيرهما من الناس.» «۲»

أقول: ربّمـا يطمئن النفس بـأنّ حرمه الرشوه ليست إلّـا بلحـاظ كونهـا موجبه لتضـييع الحقوق و تحريف الأـنظمه الاجتماعيه التى يدور عليها رحى المجتمع عن

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الشيرازى/ ۷۵.

(۲) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۲.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۰۵

[بذل المال على وجه الهديه الموجبه لقضاء الحاجه المباحه]

و أمّا بـذل المال على وجه الهـديه الموجبه لقضاء الحاجه المباحه فلا حظر فيه، كما يـدلّ عليه ما ورد فى أنّ الرجل يبذل الرشوه ليتحرّك من منزله ليسكنه؟ قال: «لا بأس.» (۱)

و المراد: المنزل المشترك، كالمدرسه و المسجد و السّوق و نحوها.

و ممّـا يـدلّ على التفصـيل فى الرشوه بين الحـاجه المحرّمه و غيرهـا روايه الصـيرفى قـال: سـمعت أبا الحسن عليه السّـلام و سأله حفص الأـعور فقـال: إنّ عمّـال السلـطان يشترون منّـا القرب و الإداوه فيوكّلون الوكيل حتّى يسـتوفيه منّا فنرشوه حتى لا يظلمنا؟. فقال: «لا بأس بما تصلح به مالك» ثمّ سكت ساعه ثمّ قال: «إذا أنت رشوته يأخذ منك أقلّ

من الشرط؟» قلت: نعم، قال: «فسدت رشوتک.» (۲)

مسيرها الحقّ فيثبت الحکم أينما ثبت هذا الملاک.

(۱) إشاره إلی صحيحه محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوه علی أن يتحوّل من منزله فيسکنه؟ قال: «لا بأس». «۱»

قال فی الوسائل: «الظاهر أنّ المراد المنزل المشترک بين المسلمين کالأرض المفتوحه عنوه أو الموقوفه علی قبيل و هما منه.»

أقول: و يحتمل أن يراد منزل الشخص الذی سکنه الغاصب عدوانا فيعطی صاحبه الرشوه إلی الغاصب ليتحوّل منه فيسکن صاحبه. و علی هذا فيجوز إعطائها للمعطی دون الآخذ و يکون استعمال لفظ الرشوه فيه علی نحو الحقيقه.

(۲) راجع الوسائل «۲» و الراوی فيه حکيم بن حکم الصيرفی و هو مجهول.

---

(۱) الوسائل ۱۲/ ۲۰۷، الباب ۸۵ من أبواب ما يکتسب به، الحديث ۲.

(۲) الوسائل ۱۲/ ۴۰۹، الباب ۳۷ من أحکام العقود، الحديث ۱.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۰۶

....

و فی التهذيب: «حکم بن حکيم الصيرفی قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام الحديث» «۱» و ليس فيه لفظ العمّال. و حکم بن حکيم ثقه و الراوی عنه محمّد بن أبی حمزه و هو أيضا ثقه روی عنه إسماعيل بن أبی السمال أو أبی السمّاک و قالوا فی حقّه: إنّه واقفی ثقه و علی هذا فالسند لا بأس به. و القرب جمع قربه: سقاء يجعل فيه الماء أو اللبن، و الإداوه: إناء صغير من جلد يجعل فيه الماء و الجمع الأداوی. و ظاهر صدر الروايه جواز إعطاء الرشوه لدفع الظلم فی مرحله قبض الأمتعه المشتراه، و إن حرم أخذها علی المرتشی. و لما کان يحتمل کون إعطائها لقبض الأقل من الشرط فی المعامله أيضا

أراد الإمام عليه السّلام بسؤاله و جوابه دفع توهّم الجواز حينئذ.

---

(۱) تهذيب الأحكام ۷/ ۲۳۵، باب الزيادات من كتاب التجارات، الحديث ۱۰۲۵.

دراسات فی المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۰۷

[حكم المعامله المحاباتيه مع القاضی]

و ممّا يعدّ من الرشوه- أو يلحق بها- المعامله المشتمله على المحاباه كبيعه من القاضی ما يساوی عشره دراهم بدرهم فإن لم يقصد من المعامله إلّا المحاباه التی فی ضمنها، أو قصد المعامله لكن جعل المحاباه لأجل الحكم له- بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشروط غير المصرّح بها فی العقد- فهی الرشوه، و إن قصد أصل المعامله و حابی فيها لجلب قلب القاضی فهو كالهديه ملحقه بالرشوه. (۱) و فی

حكم المعامله المحاباتيه مع القاضی

(۱) الظاهر أنّ الفرق بين الصور الثلاث: أنّ فی الأولى لم يقصد المعامله بل إعطاء الرشوه بإزاء الحكم بنفعه، و المعامله صوريّه محضه. و فی الثانيه قصد المعامله و لكن جعل الحكم له بمنزله الشرط فی ضمن العقد، و فی الثالثه قصد المعامله و كان الداعی له جلب محبّه القاضی قلبا لعلّه ينجرّ إلى حكمه له فتكون من قبيل الهديه له.

و مقتضى القاعده فی الأولى الحرمه تكليفا و وضعا لأنّها رشوه.

و فی الثانيه كون الشرط فاسدا فإن قلنا بكون الشرط الفاسد مفسدا للمعامله فسدت المعامله أيضا. و إن قلنا بعدم إفساده لها و تقسيط المبيع بالنسبه إليه و إلى الثمن صار حكمها حكم بيع الشی ء المملوك بمملوك و غير مملوك. و إن قلنا بعدم الإفساد و عدم التقسيط أيضا كانت المعامله صحيحه بتمامها.

و فی الثالثه حكمها حكم ما مرّ فی الهديه.

و لكن يظهر من المصنّف الحكم بكون المعامله فی الأوليين رشوه و لازم ذلك بطلانها فيهما.

دراسات فی المكاسب

فساد المعامله المحابى فيها وجه قوىّ. (۱)

---

(۱) بعد ما حكم المصنّف بكون المعامله فى الصورتين الأولیين رشوه كان الظاهر رجوع هذه العباره إلى الصوره الثالثه فقط.

قال المحقّق الشيرازى «ره» فى الحاشيه ما ملخّصه: «الظاهر أنّ المراد الفساد فى الصوره الأخيره، و لعلّ وجهه أنّ الرشا بالمعنى المصدرى صادق على دفع المبيع الذى حابى فى معاملته فيكون الدفع حراما و هو لا يجامع صحّه المعامله لأنّ صحّتها ملازمه لوجوب دفعه المنافى لحرمه الدفع، إلّا أن يمنع صدق الرشا على الدفع فإنّ الرشا إنّما يحصل بنفس المعامله. و الرشوه هو الملك الحاصل له بالمعامله، و حرمه المعامله لأجل الاتحاد مع الرشا لا يوجب فسادها و يجب الدفع بعد ذلك لوجوب الوفاء بها على تقدير صحّتها.

و أمّا الصوره الثانيه فالظاهر أنّ صحّتها و فسادها ينبئ على كون الشرط الفاسد مفسدا و عدمه لأنّ مناط فساد الشرط الفاسد المذكور فى العقد جار فيه و هو تقييد رضا المشترط له بالشرط الغير السالم له، اللّهم إلّا أن يدّعى الإجماع على عدم الاعتناء بالشرط الغير المذكور فى العقد. و أمّا الصوره الأولى فلا إشكال فى فساد المعامله فيها لما فرض من عدم القصد فيها إلى حقيقه المعامله فهو رشوه محضه بصوره المعامله.» «۱»

أقول: ما ذكره من أنّ حرمه المعامله لأجل الاتحاد مع الرشا لا يوجب فسادها لا يخلو من إشكال، لما مرّ فى مسأله حرمه المعامله لانطباق عنوان الإعانه على الإثم عليها «۲» من أنّ هذا إنّما يصحّ فى متعلّقات الأحكام أعنى أفعال المكلّفين مع

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الشيرازى/ ۷۵.

(۲) راجع هذا الكتاب ۲/ ۳۷۵.

....

وجود المندوحه فى البين كالتصرف

فى أرض الغير مع الصلاه مثلا- حيث إنّ الحكمين لا يتزاحمان فى مرحله الجعل و التشريع، و إنّما يجمع بينهما العبد فى مرحله الامتثال بسوء اختياره فلا يسرى حكم أحد العنوانين إلى الآخر.

و أمّا فى موضوعات الأحكام و لا سيّما فيما إذا لو حظت بنحو العامّ الاستغراقى كالعقود فى قوله- تعالى-: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فهى فى مرحله الجعل و التشريع لو حظت مفروضه الوجود، و كلّ فرد منها بعد وجوده فى الخارج يصير محطّا لحكم الشارع المجعول على نحو القضيّه الحقيقيّه، فإذا فرض كون العقد بلحاظ وجوده الخارجى مصداقا لعنوان حرام و مبغوضا للشارع كالرشا مثلا فكيف يحكم بوجوب الوفاء به؟! و هل لا يكون هذا الحكم منه نقضا لغرض نفسه؟.

و بالجمله فصحّه المعامله عباره عن إمضاء الشارع لها و حكمه بوجوب الوفاء بها، و كيف يعقل إمضائه لما يكون محرّما و مبغوضا له؟!

فان قلت: بين عنوان العقد و عنوان الرشا عموم من وجه فيمكن انفكاكهما خارجا و لا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر.

قلت: الجعل فى قوله أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و إن كان جعلا واحدا و لكن مقتضى عمومه الاستغراقى تكثّر الحكم بتكثّر أفراد الموضوع فكلّ فرد من العقد بعد تحقّقه فى الخارج يصير محطّا للحكم المجعول قهرا، فإذا فرض اتحاده خارجا مع عنوان محرّم مبغوض فلا محاله يكون الحكم فيه تابعا لأقوى الملاكين و يخصّص دليل الآخر.

و العمده وجود الفرق بين متعلّقات الأحكام أعنى أفعال المكلّفين و بين موضوعاتها أعنى الأمور الخارجيّه التى يتعلّق بها الأفعال كالعقود فى المقام المتعلّق

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۱۰

....

بها الوفاء الواجب فإنّ المتعلّق للحكم فى مرحله الجعل و التشريع نفس طبيعه الفعل لا وجوده الخارجى، بل وجوده

الخارجى مسقط للحكم، فإذا كان بين الفعلين عموم من وجه كالصلاه و التصرّف فى أرض الغير مثلا لم يكن بين الحكمين تزاحم فى هذه المرحله و المكلّف يقدر على التفكيك فى مرحله الامتثال، فلا وجه لتقييد أحدهما بعدم الآخر فى مرحله الجعل و التشريع بعد عدم تقيّد الملاک فإنّه جزاف.

و أمّا الموضوع للحكم فهو عباره عن الموجود الخارجى الذى يتعلّق به فعل المكلّف، فالملحوظ فى مرحله الجعل و إن كان هى الطبيعه لكنّها جعلت مرآتا لوجوداتها الخارجيّه، و كلّ فرد منها بعد وجوده فى الخارج يصير محطّا لحكم الشرع فإذا فرض كون وجوده متحدا مع عنوان محرّم مبغوض فلا محاله يتزاحم الملاكان و يكون الحكم تابعا لأقواهما ملاكا و لازم ذلک التخصيص فى دليل الآخر لبّيا. و هذا نظير قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا تكرم الفسّاق» حيث يتزاحم الملاكان ثبوتا فيكون الحكم فى مرحله الجعل تابعا لأقواهما و يتصرّف فى دليل الآخر فتدبّر.

هذا كلّه فيما يرتبط بكلام المحقّق الشيرازى فى المقام، و قد كان محصّل كلامه نحو تفصيل فى الصور الثلاث كما مرّ. و مرّ منّا أيضا ما يقتضيه القاعده فيها.

و لكن يظهر من المصنّف الحكم بالفساد فى الجميع، إذ حكم فى الأولیين بكونهما رشوه و قوّى الفساد فى الأخيره أيضا. و يمكن أن يوجّه كلامه بأنّ الملاک فى صدق الرشوه حكم العرف لا الدقائق الفلسفيّه، و هم لا يفرّقون فى ذلک بين جعل الحكم للراشى عوضا عمّا يعطى، أو شرطا فى ضمن العقد، أو كان بنحو الداعى، فكلّ مال يعطى للقاضى لأن يحكم له بحيث لا يعطى لولاه فهو عندهم رشوه.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۱۱

....

و فى حكم البيع محاباه بيعه

بثمن المثل مع فرض قلّه المتاع و عزّته بحيث لا يباع بثمن المثل فباعه به بشرط حكمه بنفعه أو وقع بهذا الداعی.

و فی حکم بذل العين بذل المنافع مجّانا كسكنی الدار و نحوها لذلک.

قال فی مصباح الفقاهه: «و أمّا ما يرجع إلی الأقوال كمدح القاضی و الثناء عليه فلا يعدّ رشوه فضلا عن كونه محرّما لذلک. نعم لو كان ذلک إعانه علی الظلم كان حراما من هذه الجهه.» «۱»

فائده: قال فی الجواهر: «لو توقّف تحصيل الحقّ علی بذله لقضاه حكّام الجور جاز للراشی و حرم علی المرتشی كما صرّح به غير واحد، بل لا أجد فيه خلافا، لقصور أدلّه الحرمه عن تناول الفرض الذی تدلّ عليه أصول الشرع و قواعده المستفاده من الكتاب و السنّه و الإجماع و العقل، ضروره أنّ للإنسان التوصّل إلی حقّه بذلک و نحوه ممّا هو محرّم عليه فی الاختيار، بل ذلک كالإكراه علی الرشا الذی لا بأس به علی الراشی معه عقلا و نقلا.» «۲»

و فی مصباح الفقاهه: «الظاهر من الأخبار المتقدّمه أنّ منزله الرشوه منزله الرباء فكما أنّ الرباء حرام علی كلّ من المعطی و الآخذ و السّاعی بينهما، فكذلک الرشوه فإنّها محرّمه علی الراشی و المرتشی و الرائش أی الساعی بينهما يستزيد لهذا و يستنقص لذاک.

نعم لا بأس بإعطائها إذا كان الراشی محقّا فی دعواه و لا يمكن له الوصول إلی حقّه إلّا بالرشوه كما استحسنه فی المستند لمعارضه إطلاقات تحريمها مع أدلّه نفی

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۳.

(۲) الجواهر ۲۲/ ۱۴۵.

....

الضرر فيرجع إلی الأصل لو لم يرجّح الثانی، بل يتعيّن ترجيحه لحكومه أدله نفی الضرر علی أدلّه الأحكام بعناوينها الأوّليّه.»

«۱»

أقول: مفاد كلام المستند تعارض الدليلين فيرجع بعد ذلك إلى أصل الجواز، و مفاد كلام مصباح الفقاهه حكومه أدلّه نفى الضرر على أدلّه الأحكام الأوّليّه، و ما ذكره صحيح بناء على كون معنى نفى الضرر نفى الجعل للحكم الضرورىّ، إذ معنى حكومه الدليل الثانى على الدليل الأوّل تعرّضه لجهه من الدليل الأوّل لم يكن هو بنفسه متعرّضا له، و من ذلك حيثيّه الجعل فالأدلّه الأوّل تعرّضت لنفس الأحكام المجعوله لا لجعلها و رتبه الجعل قبل رتبه المجعول. و هذا نظير قوله- تعالى-: مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «۲» و التفصيل يطلب من محلّه.

هذا.

و يستفاد الجواز فى المقام من روايه الصيرفى السّابقه أيضا حيث قال السائل:

فنرشوه حتى لا يظلمنا، فقال عليه السّلام: «لا بأس بما تصلح به مالك» فراجع، «۳» بل يدلّ عليه صحيحه محمّد بن مسلم السّابقه أيضا على ما احتملناه من إراده المنزل الذى سكنه الغاصب عدوانا فيرشوه صاحبه ليتحوّل منه.

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۴.

(۲) سوره الحجّ (۲۲)، الآيه ۷۸.

(۳) الوسائل ۱۲/ ۴۰۹، الباب ۳۷ من أحكام العقود، الحديث ۱.

[وظيفه من أخذ كلّ ما حكم بحرمه أخذه من الرشوه و غيرها]

[الحكم بوجوب الرّد]

ثمّ إنّ كلّ ما حكم بحرمه أخذه وجب على الآخذ ردّه و ردّ بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحكم كالجعل و الأجره حيث حكم بتحريمهما. و كذا الرشوه، لأنّها حقيقه جعل على الباطل، و لذا فسّره فى القاموس بالجعل.

و لو لم يقصد بها المقابله بل أعطى مجّانا، ليكون داعيا على الحكم- و هو المسمّى بالهديه- فالظاهر عدم ضمانه، لأنّ مرجعه إلى هبه مجانيّه فاسده، إذ الداعى لا يعدّ عوضا، و «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.» (۱)

وظيفه من أخذ كلّ ما حكم بحرمه

أخذه من الرشوه و غيرها

(۱) بعد النبإ على حرمه أخذ الرشوه و الأجره و الهديه على القاضى أو غيره كان اللازم بيان وظيفه من أخذها. و الكلام تاره فى الجعل و الأجره و الرشوه و أخرى فى الهديه، و ثالثه فى المعامله المحاباتيه التى تكون بحكم الرشوه.

و المصنّف حكم بوجوب ردّ ما أخذه و ردّ بدله مع التلف إذا كان بنحو المقابله و المعاوضه كما فى الجعل و الأجره و كذا الرشوه، لأنّها من قبيل الجعل أيضا، و قد ثبت فى محلّه أنّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده. و استدلّوا لذلک بالإجماع، و حديث على اليد، و قاعده الإقدام حيث إنّ الآخذ أقدم على ضمان ما أخذ و

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۱۴

....

عدم كونه مجّانا، و حكم فى الهديه بعدم الضمان، لأنّ مرجعها إلى هبه مجانيّه فاسده، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، حيث إنّه لم يقدم على الضمان بل على الأخذ مجّانا، هذا ما ذكره المصنّف فى المقام.

و فى قضاء المستند: «فرع: يجب على المرتشى ردّها على الراشى و إن بذلها برضى نفسه مع بقاء عينها إجماعا، و الوجه فيه ظاهر، و يجب عليه ردّ عوضها مع تلفها أيضا و إن لم يكن التلف بتفريطه وجوبا فوريّا على المصرّح به فى كلام الأصحاب، بل نفى الخلاف بيننا عنه. و عن ظاهر المسالك و غيره إجماعنا عليه، و هو أيضا فيما إذا بذلها من غير رضى الباذل و طيب نفسه ظاهر، و أمّا لو بذلها بطيب نفسه سيّما إذا حكم له بالحقّ فإن ثبت الإجماع على ثبوت غرامتها عليه و ضمانه إيّاها مطلقا و إلّا فللتأمّل فيه للأصل مجال واسع.»

«۱»

أقول: مقتضى إطلاق «على اليد» هو الضمان مطلقا، و رضى صاحب المال لا يقتضى جواز التصرّف فيه، لأنّ رضاه كان بعنوان التمليك له رشوه بحيث يتصرّف فى ملك نفسه و قد حكم الشارع بفسادها و لم يرض المالك بتصرّفه بعنوان آخر، نعم لو فرض رضاه بذلك بنحو الإطلاق و كيف ما كان حتّى مع فساد الرشوه و عدم الانتقال إليه أمكن القول بجوازه و عدم ضمانه.

---

(۱) مستند الشيعه ۲/ ۵۲۷، كتاب القضاء و الشهاده.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۱۵

[البحث حول حديث «على اليد»]

و كونها من السحت إنّما يدلّ على حرمه الأخذ لا- على الضمان. و عموم على اليد مختصّ بغير اليد المتفرّعه على التسليط المجّانى. (۱) و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام.

البحث حول حديث «على اليد»

(۱) أقول: إطلاق حديث «على اليد» يقتضى الضمان مطلقا، و لكن اتفق الأصحاب على خروج اليد الأمانيّه منه، و كذا التسليط المجّانى من قبل المالك، و لكن يمكن أن يناقش ذلك بأنّ الرضى بالتصرّف فى التسليط المجّانى كان فى ضمن عقد الهبه فإذا فرض حكم الشارع بفساده ارتفع التسليط المذكور و لم يثبت تحقّقه حتى مع لحاظ فساد العقد.

ثمّ لا يخفى أنّ ضمان اليد ممّا يحكم به العقلاء فى روابطهم الاقتصاديّه و استقرّت عليه سيرتهم إلّا فى التسليط المجّانى و كذا فى اليد الأمانيّه مع عدم التعدّى و عدم التفريط فى حفظه.

و أمّا حديث: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّى» أو «حتّى تؤدّيه» المروىّ عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فلم يثبت من طرقنا بل من طرق العامّه، و راويه عنه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سمره بن جندب المعلوم حاله. و

اشتهار الاستدلال به من ناحيه أصحابنا فى الأبواب المختلفه يحتمل أن يكون فى المسائل الخلافيه و من باب المماشاه معهم لا لإحرازهم صدوره أو وجود حجّه لهم على ذلک.

و الحديث رواه أبو داود فى البيوع، باب التضمين فى العاريه؛ و الترمذى أيضا فى البيوع، باب أنّ العاريه مؤدّاه؛ و ابن ماجه فى الصدقات، باب العاريه؛ و أحمد فى مسنده، فراجع «۱». و الروايه فى كتبهم مسنده.

---

(۱) راجع سنن أبى داود ۲/ ۲۶۵، الباب ۸۸، الرقم ۳۵۶۱؛ و سنن الترمذى ۲/ ۳۶۸،

....

و بالجمله فالروايه عامّيه و راويها عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم سمره بن جندب فقط. و إنّما رواها أصحابنا فى كتبهم الاستدلاليّه و غيرها مرسله أخذا منهم. هذا.

و يظهر من شيخ الطائفه «ره» جواز العمل بالأخبار المرويّه من طرق العامّه عن أمير المؤمنين عليه السّلام و الأئمّه المعصومين من ولده عليهم السّلام إذا لم يكن هنا من طرقنا أخبار تخالفها أو إجماع على خلافها. و يمكن أن يقال بوجود هذا الملاک فيما رووه عن النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أيضا.

قال فى العدّه: «و أمّا العداله المراعاه فى ترجيح أحد الخبرين على الآخر، فهو أن يكون الراوى معتقدا للحقّ، مستبصرا ثقه فى دينه، متحرّجا من الكذب غير متّهم فيما يرويه.

فأمّا إذا كان مخالفا فى الاعتقاد لأصل المذهب و روى مع ذلک عن الأئمّه عليهم السّلام نظر فيما يرويه.

فإن كان هناک من طرق الموثوق بهم ما يخالفه، وجب اطراح خبره.

و إن لم يكن هناک ما يوجب اطراح خبره و يكون هناک ما يوافقه وجب العمل به.

و إن لم يكن هناک من الفرقه المحقّه

خبر يوافق ذلك و لا يخالفه، و لا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضا العمل به، لما روى عن الصادق عليه السّلام أنّه قال: «إذا أنزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنّا فانظروا إلى ما رووه عن عليّ عليه السّلام فاعملوا به.»

و لأجل ما قلناه عملت الطائفه بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلّوب و

- الباب ۳۹، الرقم ۱۲۶۶؛ و سنن ابن ماجه ۲/ ۸۰۲، الباب ۵ من كتاب الصدقات؛ و مسند أحمد، ۵/ ۸ و ۱۳.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۱۷

....

نوح بن درّاج و السّكونى و غيرهم من العامّه عن أئمّتنا عليهم السّلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه.» «۱»

أقول: لا يخفى أنّ نوح بن درّاج، أخا جميل بن درّاج كان من الشيعه- على ما قالوا- و لكنّه كان يخفى أمره لكونه قاضيا من قبل الخلفاء. و الظاهر أنّ عمل الأصحاب بأخبار هؤلاء المذكورين كان من جهه الوثوق بصدقهم و إن كانوا من أهل الخلاف.

و لكن سمره- مضافا إلى فسقه و عداوته لعليّ عليه السّلام و أهل بيته- كان ممّن يضع الحديث أيضا فقد روى ابن أبى الحديد عن أبى جعفر الإسكافى ما ملخّصه:

«إنّ معاويه بذل لسمره بن جندب مأئه ألف درهم على أن يروى أنّ قوله تعالى: وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِى الْحَياهِ الدُّنْيا وَ يُشْهِدُ اللّهَ عَلى ما فِى قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ. «۲» نزل فى عليّ عليه السّلام و أنّ قوله تعالى: وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّهِ «۳» نزل فى ابن الملجم الملعون فلم يقبل منه، فبذل مأتى ألف فلم يقبل، فبذل ثلاثه مأئه

ألف فلم يقبل، فبذل له أربعمائه ألف درهم فقبل.» «۴»

و قتل سمره ثمانيه آلاف رجل من الشيعه فى البصره حين إمارته عليها من قبل زياد فى ستّه أشهر.

و سمره هذا هو الذى كان له عذق فى حائط رجل من الأنصار و كان يدخل

---

(۱) العده ۱/ ۳۷۹، فى التعادل و التراجيح.

(۲) سوره البقره (۲)، الآيه ۲۰۴.

(۳) سوره البقره (۲)، الآيه ۲۰۷.

(۴) شرح نهج البلاغه لابن أبى الحديد ۴/ ۷۳.

[القول باحتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا]

و فى كلام بعض المعاصرين: أنّ احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقا غير بعيد معلّلا بتسليط المالك عليها مجّانا. قال: و لأنّها تشبه المعاوضه و «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.» (۱)

بلا استيذان فشكاه إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فاستدعى النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم منه أن يستأذن فأبى، فقال له: «خلّ عنه و لك مكانه عذق فى مكان كذا» فأبى حتى بلغ عشره أعذاق فأبى فقال له: «خلّ عنه و لك عذق فى الجنّه» فأبى، فقال له النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «إنّك رجل مضارّ و لا ضرر و لا ضرار» ثمّ أمر بها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فقلعت. «۱»

و بالجمله فالاعتماد على روايه سمره مشكل، و قد مرّ أنّ استدلال الأصحاب بها فى كتبهم لعلّه كان من باب المماشاه و لا سيّما فى المسائل الخلافيه مع العامّه.

فما فى العوائد من: «أنّ اشتهارها بين الأصحاب و تداولها فى كتبهم و تلقيهم لها بالقبول و استدلالهم بها فى موارد عديده يجبر ضعفها» «۲» قابل للمناقشه.

و أمّا دلالتها على الضمان فالظاهر عدم الإشكال

فيها، إذ ثبوت مال الغير على اليد تشريعا بنحو الإطلاق ظاهر فى ضمانه و كونه على عهدته فيترتّب جميع الآثار: منها وجوب حفظه، و منها وجوب ردّه بنفسه أو ببدله و لا وجه للتخصيص ببعضها. و التحقيق موكول إلى محلّه فتدبّر.

و كيف كان فالعمده فى ضمان اليد بناء العقلاء و استقرار سيرتهم على ذلك، و على ذلك يدور رحى الاجتماع فى جميع الأمم.

(۱) أقول: لم يظهر لنا المقصود من بعض معاصريه. نعم فى الجواهر قال:

«نعم قد يشكل الرجوع بها مع تلفها و علم الدافع بالحرمه باعتبار تسليطه.» «۳»

---

(۱) راجع تنقيح المقال ۲/ ۶۸.

(۲) العوائد/ ۱۰۹، العائده ۳۳.

(۳) الجواهر ۲۲/ ۱۴۹.

و لا يخفى ما بين تعليليه من التنافى، لأنّ شبهها بالمعاوضه يستلزم الضمان، لأنّ المعاوضه الصحيحه توجب ضمان كلّ منهما ما وصل إليه بعوضه الذى دفعه، فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعى و هو المثل أو القيمه. و ليس فى المعاوضات ما لا يضمن بالعوض بصحيحه

و لكن هذا غير ما حكاه المصنّف.

و استشكل المصنّف على معاصره بتنافى التعليلين فى كلامه، إذ مقتضى التسليط المجّانى عدم الضمان و مقتضى الشباهه بالمعاوضه هو الضمان. و ليس فى المعاوضات ما لا يضمن بالعوض. هذا مضافا إلى أنّ التسليط فى الرشوه ليس مجانا بل بإزاء الحكم بنفع الراشى.

و فى حاشيه الإيروانى فى توجيه كلام المعاصر المذكور قال: «الظاهر أنّه أراد بالمعاوضه العقد المشتمل على الإيجاب و القبول دون المعاوضه المشتمله على العوضين من الجانبين، فيسلم عن اعتراض المصنّف، و يشهده أنّه ذكر هذا الكلام توطئه لأجل أن يتمسّك بقاعده ما لا يضمن، فإنّ عنوان هذه القاعده و موضوعه هو العقد دون المعاوضه، نعم

مبنى كلامه على أن لا تكون الرشوه مختصّه بما كان بإزاء الحكم بل كانت عامّه لما كان بداعى الحكم فالرشوه فى كلامه هى عين الهبه فى كلام المصنّف.» «۱»

أقول: إراده مطلق العقد بلفظ المعاوضه بعيد فى الغايه، كما أنّ حمل لفظ الرشوه على خصوص ما لم يكن بإزاء الحكم أيضا بعيد.

و يحتمل أن يرجع كلام المعاصر المذكور إلى تعليل واحد، لعدم الضمان و هو أنّ المتحقّق فى الرشوه حقيقه هو التسليط المجّانى، و ليست هى معاوضه حتّى

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى/ ۲۷.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۲۰

حتّى لا يضمن بفاسده.

نعم قد يتحقّق عدم الضمان فى بعض المعاوضات بالنسبه إلى غير العوض، كما أنّ العين المستأجره غير مضمونه فى يد المستأجر بالإجاره، فربّما يدّعى أنّها غير مضمونه إذا قبض بالإجاره الفاسده. لكن هذا كلام آخر (۱) و الكلام فعلا فى ضمان العوض بالمعاوضه الفاسده.

و التحقيق أنّ كونها معاوضه أو شبيهه بها وجه لضمان العوض فيها، لا لعدم الضمان.

يترتّب الضمان بل هى شبيهه بالمعاوضه و لا يجرى فى مشابه الشى ء حكم نفس الشى ء.

(۱) أقول: فى هامش بعض نسخ المكاسب هكذا: «قد ثبت فساده بما ذكرناه فى باب الغصب من أنّ المراد من: «ما لا يضمن بصحيحه» أن يكون عدم الضمان مستندا إلى نفس العقد الصحيح، لمكان الباء، و عدم ضمان العين المستأجره ليس مستندا إلى الإجاره الصحيحه، بل إلى قاعده الأمانه المالكيّه و الشرعيّه، لكون التصرّف فى العين مقدّمه لاستيفاء المنفعه مأذونا فيه شرعا، فلا يترتّب عليه الضمان، بخلاف الإجاره الفاسده فإنّ الإذن الشرعى فيها مفقود، و الإذن المالكى غير مثمر، لكونه تبعيّا، و لكونه لمصلحه القابض فتأمّل.» هذا.

و قد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ

فيما تحقّقت المقابله و المعاوضه كالجعل و الأجره و كـذا الرشوه الواقعه بإزاء الحكم يثبت الضـمان. و فى مثل الهـديه لا يكون ضمان.

بقى الكلام فى المعامله المحاباتيّه بالنسبه إلى ما نقص من القيمه فنقول: قد مرّ

....

أنّ فيها ثلاث صور: ففى الاولى منها يثبت الضـمان، لوقوع ما نقص بإزاء الحكم له، و فى الثالثه لا ضـمان، لأنها بمنزله الهديه. و أمّـا الثـانيه ففى مصـباح الفقاهه عـدم الضـمان فيها أيضا. و محصّل ما ذكره: «أنّ غايه الأمر أنّ المعامله كانت مشـروطه بالشـرط الفاسـد، و قـد عرفت أنّ الشـرط لاـ يقابـل بجزء من الثمن و أن الفاسـد منه لاـ يوجب فسـاد المعـامله و إنّمـا يوجب الخيـار فقط للمشروط له.» «۱»

أقول: و أمّا على ما ذكره المصـنّف سابقا من عدّ ذلك أيضا من الرشوه فمقتضاه الضـمان، إذ ظاهر أدلّه حرمه الرشوه هو الحرمه و الفساد معا، و المفروض عدم كونها مجّانا، بل بإزاء الحكم له فيثبت الضمان فتأمّل.

هـذا كلّه بالنسبه إلى مقـدار النقص، و أمّـا بالنسـبه إلى ما بإزاء الثمن فالضـمان ممّا لا إشـكال فيه، لكونه معاوضه و عـدم كونه مجّانا.

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۵.

[فروع فى اختلاف الدافع و القابض]

اشاره

فروع فى اختلاـف الـدافع و القـابض لو ادّعى الـدافع أنّهـا هـديه ملحقه بـالرشوه فى الفسـاد و الحرمه، و ادّعى القـابض أنّهـا هبه صحيحه لداعى القربه أو غيرها (۱) احتمل تقديم

ثلاثه فروع فی اختلاف الدافع و القابض

(۱) لا یخفی أنّ لاختلاف الدافع و القابض صورا مختلفه، و المصنّف تعرّض لثلاث صور:

[الفرع الأوّل یتّفقا علی عنوان واحد اختلفا فی کونه صحیحا أو فاسدا]

الأولی: أن یتّفقا علی عنوان واحد کالهبه مثلا و اختلفا فی کونه صحیحا أو فاسدا فادّعی الدافع أنّها هدیه ملحقه بالرشوه فی الفساد و الحرمه، و ادّعی القابض أنّها هبه صحیحه لازمه، مثل أن تکون بداعی القربه أو یکون القاضی رحما له. و لا یخفی اشتراک الأمرین فی عدم الضمان مع التلف، لما مرّ من أنّ مالا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده.

و إنّما یظهر أثر اختلافهما فی جواز استرجاع العین و عدمه، فما یظهر من المصنّف هنا من تحقّق الضمان علی فرض الفساد إذا کانت الدعوی بعد التلف مخالف لما مرّ منه من عدم الضمان فی الهبه المجّانیه الفاسده. هذا.

و معنی ضمان العین کونها فی عهده الضامن، و مقتضاها وجوب حفظها و ردّها إلی صاحبها مع الإمکان و ردّ مثلها أو قیمتها مع الحیلوله أو التلف فهذه أحکام الضمان و العهده عند العقلاء، و اعتبار العهده عندهم مغایر لاشتغال الذمّه، إذ العین مع وجودها لا تنتقل إلی الذمّه مع فرض تحقّق الضمان بالنسبه إلیها.

دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۲۳

الأوّل، لأنّ الدافع أعرف بنیّته (۱) و لأصاله الضمان فی الید إذا کانت الدعوی بعد التلف.

و الأقوی تقدیم الثانی، لأنّه یدّعی الصحّه. (۲)

---

(۱) قال المحقّق الإیروانی: «إشاره إلی أنّ المدّعی إذا ادّعی ما لا یعلم إلّا من قبله قدّم قوله. و هو غیر مرضیّ عند

المصنّف، و قد صرّح فی الخیارات بعدم نهوض الدلیل علی ذلک عموما و إنّما ثبت فی موارد خاصّه کإخبار المرأه عن الحمل و الحیض و الطّهر، و ذلک لا یوجب قیاس باقی الموارد علیه بعد عدم العلم بالمناط. بل لو صحّ ذلک لزم سماع مدّعی الاجتهاد و الأعلمیّه و العداله، إلّا أن یمنع کون ذلک ممّا لا یعرف إلّا من قبله فإنّ کلّ ذلک یعرف بآثارها.» «۱»

أقول: الظاهر أنّ الأخذ بقول المدّعی فیما لا یعرف إلّا من قبله أمر عقلائی استقرّ علیه سیرتهم، و إلغاء الخصوصیّه من الموارد المذکوره غیر بعید.

نعم الظاهر اختصاص ذلک عندهم بصوره عدم کون المدّعی ممّن یتّهم بالکذب و الخلاف فی أقواله و أفعاله.

(۲) قد تقرّر فی محلّه أنّ من طرق تشخیص المنکر فی المرافعات کون الشخص ممّن یطابق قوله للأصل فیقدّم قوله بعد حلفه مع فرض عدم البیّنه لصاحبه. هذا.

و فی مصباح الفقاهه: «و قد یقال هنا بالضمان، لعموم قاعده الید، لأنّ وضع القابض یده علی مال الدافع محرز بالوجدان، و عدم کونه بالهبه الصحیحه الناقله محرز بالأصل فیلتئم الموضوع منهما و یترتّب علیه الحکم بالضمان. و لا- یعارض ذلک الأصل بأصاله عدم الهبه الفاسده، لأنّها لا أثر لها.» «۲»

---

(۱) حاشیه المکاسب للمحقّق الإیروانی/ ۲۷.

(۲) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۶.

و لو ادّعی الدافع أنّها رشوه أو أجره علی المحرّم، و ادّعی القابض کونها هبه صحیحه (۱) احتمل أنّه کذلک، لأنّ الأمر یدور بین الهبه الصحیحه و الإجاره الفاسده.

و یحتمل العدم، إذ لا عقد مشترک هنا اختلفا فی صحّته و فساده، فالدافع منکر لأصل العقد الذی یدّعیه القابض لا لصحّته فیحلف علی عدم وقوعه. و

ليس هذا من مورد التداعى كما لا يخفى. (٢)

أقول: المفروض فى الصوره الأولى- كما عرفت- توافقهما على وقوع الهبه المجّانيّه و إنّما اختلفا فى صحّتها أو فسادها فلا وجه فيها للضمان، أمّا مع الصحّه فواضح، و أمّا مع الفساد، فلما ثبت من أنّ ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

و بالجمله فعدم الضمان فى المقام ممّا يقطع به و إنّما يثمر النزاع- كما مرّ- بالنسبه إلى جواز استرجاع العين و عدمه مع وجودها.

[الفرع الثانى ادّعى الدافع أنّها رشوه أو أجره على المحرّم، و ادّعى القابض كونها هبه صحيحه]

(١) هذه هى الصوره الثانيه من صور الاختلاف، و المصنّف احتمل فيها تقديم قول من يدّعى الصحّه. ثمّ قال: «و يحتمل العدم، إذ لا عقد مشترك هنا.»

أقول: الظاهر أنّه لا يشترط فى جريان أصل الصحّه وجود عقد مشترك بينهما، نعم لا يثبت بهذا الأصل كون الواقع هبه صحيحه حتّى يترتّب عليها عدم الضمان، و على هذا فمقتضى عموم «على اليد» بضميمه أصاله عدم التسليط المجّانى هو الحكم بالضمان. إلّا أن يقال- كما قيل-: إنّ شمول العامّ للمقام يتوقّف على إحراز وقوع اليد على مال الغير. و استصحاب بقاء المال على ملك مالكه لا يثبت حال اليد الخارجيّه و أنّها وقعت على مال الغير غير مجّان حتّى يحكم بالضمان.

(٢) فى حاشيه المحقّق الإيروانى: «لعدم معارضه هذا الأصل بأصاله عدم

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ٣، ص: ٢٢٥

و لو ادّعى الدافع أنّها رشوه، و القابض أنّها هديه فاسده لدفع الغرم عن نفسه- بناء على ما سبق من أنّ الهديه المحرّمه لا توجب الضمان- (١)

ففى تقديم الأوّل، لأصاله الضمان فى اليد، أو الآخر، لأصاله عدم سبب الضمان و منع أصاله الضمان؟ و جهان، أقواهما الأوّل. (٢)

العقد الذى يدّعيه الدافع، لأنّ الضمان لا يترتّب على

وجود ذلك العقد كى يرتفع بعدمه، بل يترتّب على اليد. نعم خرج من عموم «على اليد» يد كانت بتسليط المالك مجّانا، و الأصل عدم هذا التسليط، لكن تقدّم ما فى هذا الأصل فراجع.» «۱»

أقول: أراد بذلك أنّ أصاله عدم التسليط المجّانى لا تثبت حال اليد الخارجيّه و أنّها وقعت على مال الغير غير مجّان فالتمسّك فيه بعموم «على اليد» تمسّك بالعامّ فى الشبهه المصداقيّه للمخصّص فيشكل الحكم بالضمان فتأمّل.

[الفرع الثالث اتفقا على فساد العقد غير أنّ الدافع ادّعى ما يوجب فاسده الضمان]

(۱) هذه هى الصوره الثالثه من صور الاختلاف فى المقام اتفقا فيها على فساد العقد غير أنّ الدافع ادّعى ما يوجب فاسده الضمان كالرشوه أو الأجره الفاسده مثلا، و الآخذ ادّعى ما لا يوجبه كالهديه الفاسده بناء على عدم الضمان فيها، لعدم الضمان فى صحيحها.

و لا يخفى أنّ ثمره النزاع تظهر بعد تلف المال، إذ قبله يجوز للدافع استرجاع العين كما يجب على الآخذ ردّها لاتفاقهما على فساد المعامله.

(۲) قد قوّى المصنّف فى هذه الصوره الضمان، لعموم خبر «على اليد» بضميمه أصاله عدم التسليط المجّانى فيتحقّق موضوعه. و يكون هذا حاكما على

---

(۱) حاشيه المكاسب للمحقّق الإيروانى ۲۷.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۲۶

لأنّ عموم خبر «على اليد» يقضى بالضمان إلّا مع تسليط المالك مجّانا، و الأصل عدم تحقّقه، و هذا حاكم على أصاله عدم سبب الضمان فافهم.

أصاله عدم سبب الضمان، بل واردا عليها ورود الدليل الاجتهادى على الأصل العملى. هذا.

و لكن فى حاشيه المحقّق الإيروانى: «بل الأقوى الثانى حذو ما تقدّم فى الفرعين، لأنّ أصاله عدم التسليط مجّانا لا تثبت أنّ اليد الخارجيّه ليست يدا مجّانيّه، كما أنّ أصاله عدم وجود الهاشمى فى الدار و الكرّ فى الإناء لا تثبت كون المولود غير هاشمى

و الماء الموجود غير كرّ، فإذا لم يثبت السلب الناقص بالأصل الجارى فى السلب التامّ لم يسع التمسّك بعموم «على اليد» فيرجع إلى استصحاب براءه الذمّه من البدل بعد التلف.» «۱»

أقول: محصّل ما ذكره أنّ إثبات السلب الناقص باستصحاب السلب التامّ من الأصول المثبته و نحن لا نقول بها. و نفس السلب الناقص أعنى عدم كون هذا التسليط الخارجى بنحو المجّان ليس له حاله سابقه، إذ من بدو وجوده وجد إمّا مجّانا أو بنحو المعاوضه، اللّهم إلّا على القول بصحّه استصحاب العدم الأزلى فى السلب الناقص و لكن نحن منعنا ذلك، لعدم عرفيّته.

و لكن فى مصباح الفقاهه سلك فى المقام مسلكا آخر فقال فى مقام الردّ على المصنّف ما ملخّصه: «يرد عليه أنّ خبر «على اليد» ضعيف السند و غير منجبر بشى ء فلا يجوز الاستناد إليه.

و التحقيق أنّه ثبت فى الشريعه المقدّسه عدم جواز التصرّف فى مال المسلم إلّا بطيب نفسه، و ثبت فيها أيضا أنّ وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكه موجب للضمان للسيره القطعيّه، و من الواضح أنّ وضع اليد على مال الغير فى

---

(۱) نفس المصدر.

دراسات فى المكاسب المحرمه، ج ۳، ص: ۲۲۷

....

المقام محرز بالوجدان، فإذا ضممنا إليه أصاله عدم رضى المالك بالتصرّف المجّانى تألّف الموضوع من الوجدان و الأصل و حكم بالضمان، و ليس المراد من الأصل المذكور استصحاب العدم الأزلى بل المراد به استصحاب العدم المحمولى و هو واضح، و إن قلنا بحجّيه الأوّل أيضا.» «۱»

أقول: المصطلح عليه فى العدم المحمولى السلب التامّ أعنى سلب الشى ء فى قبال السلب الناقص أعنى سلب شى ء عن شى ء و الظاهر أنّه «ره» لم يرد بها فى المقام ذلك، بل أراد به

السلب الناقص بانتفاء المحمول فی قبال السلب بانتفاء الموضوع المستعمل فی استصحاب الأعدام الأزليّه. فأراد أنّ هذا الشی ء كان للغیر سابقا بنحو القطع و أنّه لم یكن فی السابق موردا لرضاه فی التصرّف فیه فیستصحب هذا السلب فتدبّر. هذا.

و قد ذكر فی مصباح الفقاهه فی المقام صوره رابعه للاختلاف لا ترتبط بمسأله الرشوه قال: «الصوره الرابعه: أن یدّعی كلّ منهما عنوانا صحیحا غیر ما یدّعیه الآخر، كأن یدّعی الباذل كونه بیعا لیتحقّق فیه الضمان، و یدّعی القابض كونه هبه مجّانیّه لكی لا یتحقّق فیه الضمان، فإن أقام أحدهما بیّنه أو حلف مع نكول الآخر حكم له، و إلّا وجب التحالف و ینفسخ العقد، و علیه فیجب علی القابض ردّ العین مع البقاء أو بدلها مع التلف و هذه الصوره لا تنطبق علی ما نحن فیه.» «۲»

أقول: و یظهر وجه ما ذكره ممّا مرّ منه فی الصوره الثالثه.

۸ شعبان ۱۴۱۸ ه. ق- المطابق ل- ۱۸/ ۹/ ۱۳۷۶ ه. ش

---

(۱) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۶.

(۲) مصباح الفقاهه ۱/ ۲۷۷.

نجف آبادی، حسین علی منتظری، دراسات فی المكاسب المحرمه، ۳ جلد، نشر تفكر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ ه ق

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مرکز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.
وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام
تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة
تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات
توسیع عام لفکرة المطالعة
تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:
مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.